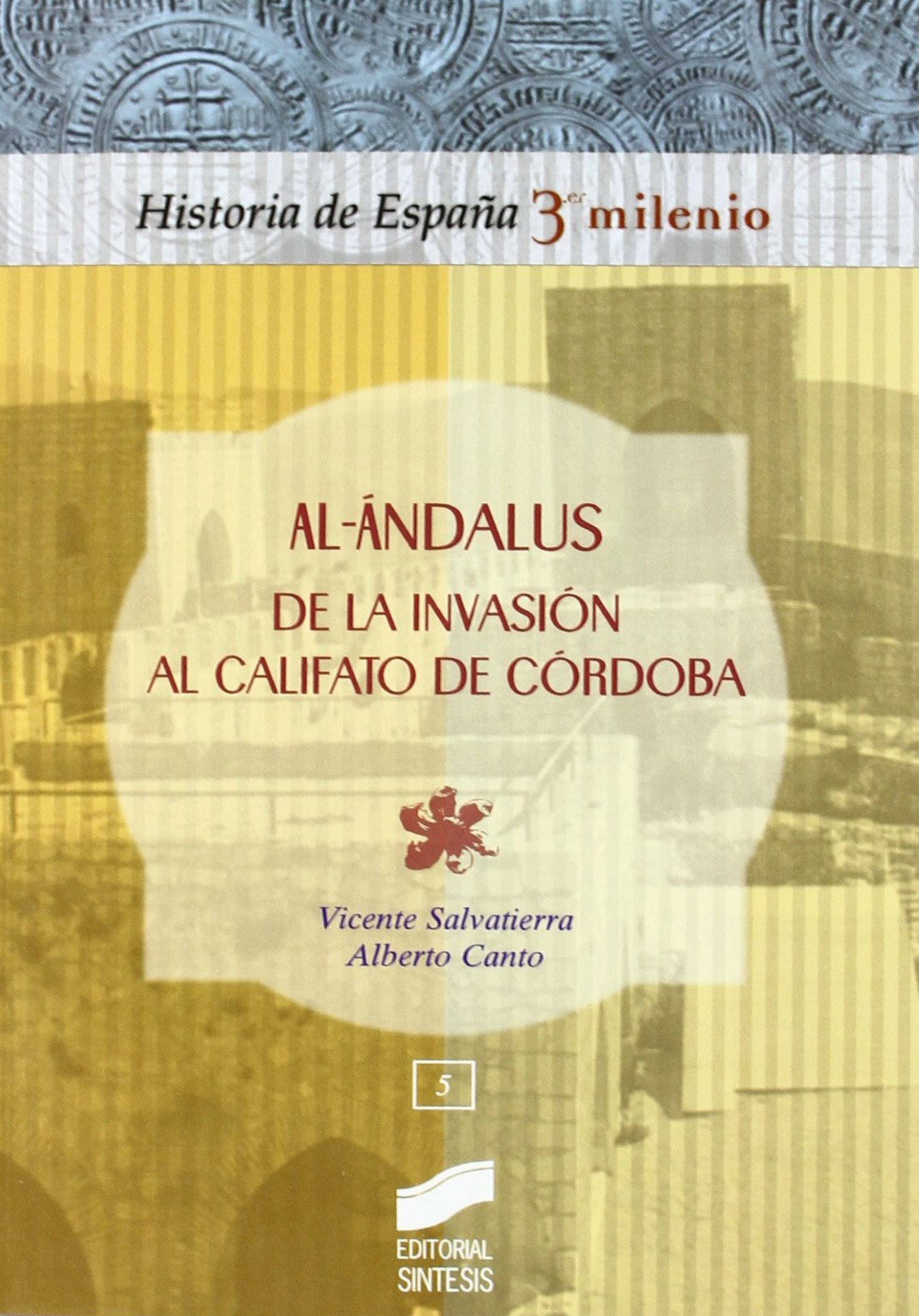

Historia de España 3.er milenio
AL-ÁNDALUS
DE LA INVASIÓN
AL CALIFATO DE CÓRDOBA
Vicente Salvatierra
Alberto Canto
5
EDITORIAL
SINTESIS

Al-Ándalus

De la invasión al Califato de Córdoba

PROYECTO EDITORIAL

HISTORIA DE ESPAÑA 3.er MILENIO

Dirección:

Elena Hernández Sandoica

Al-Ándalus

De la invasión al Califato de Córdoba

Vicente Salvatierra
Alberto Canto



Vallehermoso, 34 - 28015 Madrid
Tel.: 91 593 20 98
http://www.sintesis.com

2008






ISBN: 978-84-995800-9-8

Impreso en España - Printed in Spain

Índice

Introducción

Entre el 711 y el 719 una invasión de árabes y beréberes destruyó el reino visigodo de Hispania, apoderándose de su territorio, que abarcaba la Península Ibérica y la Septimania, en el sur de la actual Francia. Aunque los autores árabes emplearon en ocasiones una "traducción" del nombre de Hispania –*Isbaniya*–, dieron a esas tierras el nombre de Al-Ándalus. Éste es un concepto geográfico y político. En el primer sentido abarcaba toda la Península y la Septimania, como reflejan al-Bakri (s. XI) o al-Idrisi (s. XII). Pero en su sentido político se refiere a la Dar-al Islam, territorio bajo dominio islámico en la Península, ámbito que fue reduciéndose a medida que la expansión de los reinos feudales que se formaron en el norte iba arrebatándoles territorios.

Los datos de que disponemos para la elaboración de los primeros siglos de la historia de Al-Ándalus provienen de fuentes latinas y árabes. Las primeras son las crónicas escritas en los reinos cristianos del norte, por tanto realizadas "desde fuera", y que perciben Al-Ándalus como un enemigo. La primera de ellas data del 750.

Las fuentes árabes, lógicamente mucho más útiles, son de varias clases. Los textos más o menos cronísticos suelen dividirse en dos tipos: los *ajbar* y los *ta'rij* (véase subapartado 13.2.1), que fueron compuestos mayoritariamente en el siglo X, aunque muchos datos los conocemos gracias a la gran compilación realizada en el siglo XI por Ibn Hayyan o facilitados por autores posteriores. Se trata de relatos que fueron realizados en su mayoría en la corte Omeya, con claros fines propagandísticos de los hechos de la familia reinante, y en algunos casos de los personajes de la corte, o para servir a los intereses particulares de quien efectuaba el relato.

Esta parcialidad es compartida por la gran mayoría de la producción historiográfica de cualquier reino, dinastía, época, etc., ya que dicha producción estuvo casi siempre al servicio del poder. Pero para la mayoría de las épocas los historiadores actuales cuentan con la documentación de archivo que,

aunque haya sido también generada por los grupos dominantes, permite contrastar y matizar las informaciones preparadas para hacerse públicas, algo imposible en el caso de Al-Ándalus, al no existir tal documentación.

En consecuencia, la imagen del Emirato y el Califato omeya de Al-Ándalus ha sido durante mucho tiempo la presentada por las propias fuentes árabes: la de un Estado unitario, centralizado y relativamente armónico, aunque sus dirigentes tuvieran que hacer frente a continuas rebeliones, explicadas por la existencia de individuos a los que se presenta como descontentos o impulsados por su particular idiosincrasia. Ésta es hasta cierto punto la visión que proporciona la obra de E. Leví-Provençal (1982), una extraordinaria recopilación y organización de los datos conocidos, que por ello sigue siendo absolutamente insustituible, aunque algunas de sus interpretaciones han empezado a ser discutidas o descartadas.

Numerosos estudios regionales y locales efectuados en las últimas décadas demuestran la existencia en estos primeros siglos de diferencias en la organización, en la cultura material, en los comportamientos, etc., de los pobladores de los diversos territorios. Por ello, es preciso reconocer que hubo diferencias entre los territorios peninsulares, que existieron diversos poderes enfrentados entre sí, y que el dominio de los Omeyas cordobeses nunca fue homogéneo. De hecho, si analizamos un elemento tan característico de la presencia del Estado como la moneda, a través de la distribución de los hallazgos monetarios de esta época, observamos que su número disminuye conforme nos alejamos de Córdoba, lo que puede interpretarse en el sentido de que emires y califas tenían más dificultades para ejercer su influencia y control en esas zonas, o dicho de otra forma, que el Estado omeya no se extendía con toda plenitud a las mismas, o que existía una marcada diferencia entre el núcleo del Estado omeya, en el valle medio y bajo del Guadalquivir, y el resto de Al-Ándalus. De hecho M.ª I. Fierro (1995) apunta la posibilidad de que en muchos de los territorios no se aceptase el principio de la soberanía omeya.

Esos elementos, en teoría, pueden explicar las constantes rebeliones como resultado de la búsqueda por parte de las distintas poblaciones de su propia expresión política, hasta el punto de que algunos autores no han dudado en emplear términos y locuciones de nuestra realidad política actual como los de “autonomía”, “tendencia autonomista”, “separatismo”, etc., para sustituir en parte los términos de “rebeldes” o “disidentes” empleados hasta ahora. Pero hay que rechazar totalmente que algunos términos o conceptos actuales puedan ser aplicados a la Edad Media con el mismo significado.

Frente a ese reduccionismo, M. Acién (1997), mediante un análisis minucioso de los textos y la incorporación de la arqueología, ha definido los rasgos de la formación social indígena, heredera y continuadora de la visigoda

anterior a la invasión, y que pervivió durante los primeros siglos. Igualmente acepta en parte la existencia de la formación una sociedad tribal, que había definido P. Guichard (1976), aunque sin atribuirle la influencia defendida por dicho autor (1976; 2002).

Al mismo tiempo M. Acién considera que el Estado creado por los omeyas implantó elementos de la formación social islámica, defendiendo que ésta presentaba rasgos propios, caracterizados por "la hegemonía de lo privado a nivel abstracto y la preeminencia de lo urbano a nivel concreto" (Acién, 1997; 1998).

Desde esta interpretación, los dos primeros siglos y medio de la historia de Al-Ándalus pueden considerarse como una larga fase de "transición", en la que muy lentamente la formación social islámica fue construyéndose e imponiéndose, eliminando las pervivencias de las formaciones indígena y tribal que resultaban contradictorias con la nueva estructura social. Serían las resistencias a esa implantación, la que estarían en el origen de las sublevaciones del Emirato.

Este proceso culmina a mediados del siglo X, momento a partir del cual sí habrá una sociedad considerablemente homogénea, que es la que suele denominarse "sociedad andalusí".

En las páginas siguientes explicaremos cómo creemos que se impuso la formación social islámica en el territorio peninsular, y el proceso a través del cual los omeyas establecieron su supremacía. Asimismo, describiremos algunos de sus rasgos sociales, culturales y económicos.

1

La formación del imperio árabe

1.1. La Meca antes del islam

El Hiyaz, franja situada al noroeste de Arabia, fue desde la antigüedad paso casi obligado para las caravanas que traían al Mediterráneo los productos de las tierras ribereñas del océano Índico, tras hacer escala en el Yemen, dado que el mar Rojo, por la peculiaridad de sus mareas, era muy difícil de remontar. Según la tradición musulmana, el origen de La Meca está en el establecimiento en este oasis de un santuario, la *Ka'ba*, que incluso se llega a atribuir al patriarca Abraham, adonde peregrinaban las tribus de la zona en determinadas épocas del año. Igualmente, las tradiciones musulmanas afirman que a principios del siglo VI se había iniciado un gran desarrollo comercial gracias a la política llevada a cabo por la tribu de Quraysh, dominante en el santuario; esta tribu consiguió por un lado firmar acuerdos comerciales con Bizancio, que permitían a las caravanas de La Meca el acceso a las ciudades de Siria, y por otro establecer alianzas con las tribus nómadas del entorno, que podían participar de ese comercio a cambio de proteger las caravanas que pasasen por sus tierras o, en caso de no tener fuerza suficiente para ello, de pagar un canon. De esta forma La Meca se convirtió en un importante enlace comercial en el área, pese a que en realidad quedaba fuera de las rutas comerciales principales. A ello se unía su papel como aglutinador de las tribus, ya que parece que, como parte del acuerdo con el Quraysh, éstas habían llevado al santuario de La Meca las representaciones de sus propios dioses, convirtiéndose así esta ciudad en el principal santuario de Arabia.

1.2. Mahoma

Los datos sobre la vida de Mahoma (Muhammad) son tardíos y en ocasiones contradictorios, ya que la primera biografía fue escrita un siglo después

de su muerte. Según la tradición aceptada, nació hacia el 570 en el seno de la tribu de Quraysh. Desde muy pronto se dedicó a las actividades comerciales, viajando y conociendo desde dentro los mecanismos del sistema comercial. A los 25 años empezó a trabajar para Yadiyah, una mujer que poseía una gran fortuna debida al comercio, con la que se casaría y obtendría una posición desahogada.

A los 40 años recibió la primera revelación de su misión, su prédica caló rápidamente en diferentes miembros de su entorno familiar, así como en otros individuos de diversos clanes, pero encontró muy pocos seguidores entre los grupos más poderosos de la tribu. Su rígido monoteísmo, que atacaba directamente una de las bases del propio santuario, y la crítica social y política, implícita y expresa, despertaron la oposición de amplios sectores.

Según la tradición, el mensaje de Mahoma había calado en individuos de otras localidades, entre las que destacaba Yatrib (futura Medina), situada unos 300 km al Norte, oasis ocupado por dos tribus árabes enfrentadas entre sí, y varios clanes judíos. Los pobladores de esta localidad entraron en contacto con las enseñanzas de Mahoma con motivo de sus peregrinaciones a La Meca. La conversión de éstos permitió la creación en ella de un núcleo de musulmanes, que se incrementó en los años siguientes por la emigración de numerosos conversos de La Meca, quienes empezaban a tener problemas en el seno de sus propios clanes. Finalmente Mahoma recibió una oferta de la población de Yatrib para que mediara en las disputas existentes entre los dos grupos árabes de la misma. El incremento de las tensiones en La Meca y esta constante emigración, que suponía la formación de un núcleo de enemigos en una ciudad rival, llevó a los jefes del Quraysh a planear el asesinato de Mahoma.

En julio del 622 Mahoma emprendió la *Hégira* (emigración), fecha que señala el inicio del calendario musulmán. Las relaciones entre la comunidad musulmana *(Umma)* y los grupos en Medina se regularon mediante una serie de pactos, por los que todos formaban una comunidad *(haram),* en la que cada grupo se atenía a sus leyes y costumbres, pero en la que todos debían vivir en paz y los conflictos serían juzgados por "Dios y Mahoma".

Según las revelaciones de Mahoma, puesto que el Quraysh había rechazado a Dios e intentado matar a su Profeta, éste dio permiso a su apóstol para luchar contra ellos y protegerse. Muy pronto Mahoma empezó a atacar las caravanas de La Meca, posiblemente para controlar el comercio, lo que desembocó en la guerra. Paralelamente profundizó en sus prácticas religiosas, diferenciándose cada vez más de las religiones cristiana y judaica. Ambos factores posiblemente contribuyeron a enfrentamientos con los sectores judíos de Medina, que desembocaron en la expulsión de unos clanes y el exterminio de otros. Símbolo de esa ruptura con los judíos quizá sea el cambio de la

orientación de los musulmanes en la oración, que de colocarse en dirección a Jerusalén pasaron a hacerlo hacia La Meca. Al mismo tiempo se reforzó la idea de la existencia de una línea espiritual que unía a Mahoma con Abraham, mientras que este último pasó a considerarse no como judío, sino como el antepasado común de las tres religiones. De esta forma, mientras judíos y cristianos descendían de Isaac, hijo de Sara, los musulmanes procederían de Ismael, hijo de Agar, retomando la promesa de Dios al propio Abraham (Génesis 16 y 21).

De su relación con La Meca nos han llegado relatos de diversos acontecimientos, que explican cómo Mahoma, después de conseguir el control total de Medina, tejió una red de alianzas en el Hiyaz, y consiguió finalmente la rendición de La Meca, entrando en ella en el año 630 como jefe absoluto. Inmediatamente eliminó de la *Ka'ba* todos los ídolos, y quedó sólo la piedra negra como objeto de culto. En los dos últimos años de su vida, se dedicó a extender el sistema de pactos por toda la Península arábiga.

1.3. Los textos de la nueva religión

Mahoma presentó su religión como una restauración del verdadero monoteísmo, tergiversado por judíos y cristianos, que se habían apartado de las enseñanzas de sus propios profetas (también enviados por Dios).

El libro que contiene las revelaciones a Mahoma es el Corán, formado por 114 capítulos denominados *azoras*, que contienen un número variable de versículos llamados *aleyas*. Para la ortodoxia musulmana más estricta el libro recoge las palabras literales de Dios (Allah), lo que lo aleja de la Biblia (escrita por hombres *inspirados* por Dios) y en teoría hace imposible la crítica textual (contexto del relato, fecha, etc.). No obstante, su prédica fue exclusivamente oral, y fueron algunos de sus seguidores quienes tomarían nota de sus palabras. Según la tradición el texto fue puesto por escrito en época del califa 'Uthman (644-656), pero algunos especialistas creen que no alcanzó su forma actual hasta el siglo II de la *Hégira* (s. VIII).

Por otro lado, también se conservaron muchas de sus palabras y actuaciones, ya que sus seguidores las supusieron inspiradas por Dios. Esos hechos se recogieron en forma de relatos, los *hadit*, cuyo conjunto constituye la *Sunna.* Son relatos ejemplares y atemporales (no llevan fecha) que se transmitieron oralmente, y fueron puestos por escrito entre los siglos VIII y IX, existiendo varias grandes colecciones. Esos rasgos hacen que se discuta cuándo apareció realmente cada uno de ellos, ya que muchos pudieron inventarse para utilizarlos como arma política, o justificar decisiones y actuaciones, por lo que su admisión como auténticos exigió desde el principio un detenido

análisis y un conjunto de pruebas acerca de la cadena de transmisión (el *isnad*) hasta su fijación por escrito. Corán y Sunna fueron –y siguen siendo en algunos países– las principales fuentes de la ley religiosa *(sari'a),* del derecho, de la actuación política, etc.

1.4. La primera expansión árabe

A la muerte de Mahoma cuatro grupos ostentaban distintos tipos y grados de influencia en el seno de la comunidad musulmana:

a) Los compañeros de la primera hora.
b) Los sectores más poderosos de Medina.
c) Los grandes clanes y linajes de la Meca.
d) Los dirigentes de las tribus de la periferia.

Mahoma no dejó aclarado lo que debía suceder a su muerte. Los primeros grupos formaron una nueva aristocracia que se hizo rápidamente con el poder y que, para garantizar la continuidad del sistema, optaron por la creación de un nuevo puesto, un dirigente máximo con poderes de decisión y arbitraje: el califa. Por su parte, las tribus de la periferia intentaron separarse de la alianza para eludir el predominio político de Medina y de los otros grupos, aunque en la tradición musulmana se les acusó de apostasía *(ridda).*

El primer califa, Abu Bakr, fue elegido entre los primeros compañeros de Mahoma. Impidió por la fuerza la separación de las tribus de la periferia *(guerras de la ridda),* al tiempo que creaba un poderoso ejército, que llegó a las fronteras de los imperios del Norte (Bizancio y Persia), e inició expediciones de saqueo.

Bajo 'Umar, elegido también dentro del mismo sector, las expediciones de saqueo se convirtieron en conquista. Entre 635 y 638 ocuparon gran parte de Siria y Palestina, derrotaron al imperio sasánida y fundaron las ciudades-campamento *(amsar)* de Kufa y Basra (Basora) en el actual Iraq para controlar los nuevos territorios y desde donde se lanzarían las conquistas hacia el actual Irán. Entre el 639 y el 641 el norte de Mesopotamia cayó también en sus manos. Simultáneamente otra expedición conquistaba Egipto (640-642) y creó la ciudad-campamento de al-Fustat (actual El Cairo).

A este califa se le atribuye el intento de imponer la idea de que había una diferencia entre *ghanima* (botín), que eran los bienes muebles, que se repartían entre los conquistadores y *fay,* que eran los bienes inmuebles y sobre todo la tierra, que constituían un todo indivisible propiedad de la Comunidad, y naturalmente administrado por el califa, que por otra parte

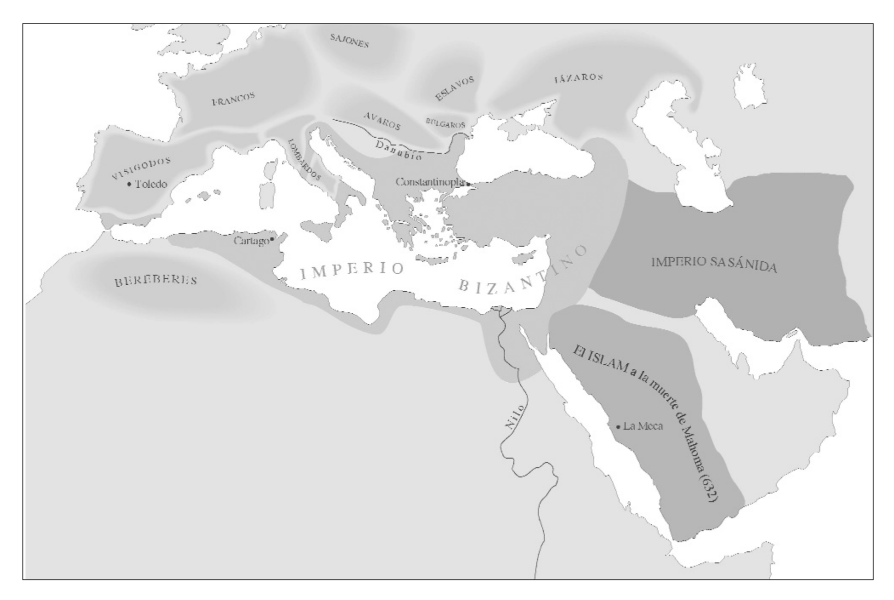


FIGURA 1.1. El Mediterráneo a la muerte de Mahoma.

se reservaba un quinto de todo *(ghanima y fay)* para el servicio del Estado (desde la organización de ejércitos a las construcciones religiosas). Frente a esta teoría, para las tropas, todo lo conquistado era *ghanima* (botín) y pertenecía a los conquistadores, aunque al califa había que reservarle el quinto. La diferencia de criterios desembocaría en enfrentamientos y revueltas, sobre todo cuando el califa trató de organizar los territorios conquistados y la emigración de población árabe a ellos, y estableció un salario cuya cuantía dependía del momento de la conversión, del nivel de participación en los combates, etc. Ello provocó graves divisiones internas a causa de la posesión de la tierra entre quienes habían participado en la conquista y los llegados posteriormente, divisiones que en parte están en la base de las luchas que sacudirán el imperio en las décadas siguientes. Pero por otro lado se formó un nuevo grupo dirigente, que estaba asentado lejos de La Meca y Medina, en las ciudades-campamento.

El asesinato de ʻUmar, al parecer en una venganza personal, desencadenó la confusión, que fue aprovechada por un sector de la tribu del Quraysh, para imponer a ʻUthman. Éste trató de consolidar el poder de su clan, el Omeya, sustituyendo a los gobernadores de Basra, Kufa y Egipto por familiares, como ya lo era el de Siria, "Muʻawiya b. Abi Sufyan". Al mismo tiem-

po procuró imponer el concepto de *fay* antes citado. Esa política provocaría su asesinato, y el enfrentamiento por el poder, con tres grupos en discordia:

a) Los compañeros de Mahoma, que eligieron a Alí, primo de aquél, casado con su hija Fátima.
b) Los grupos vinculados a los Omeyas, que se reagruparon detrás de Mu'awiya.
c) Otro sector, que exigió la vuelta a la situación existente bajo los dos primeros califas y que cuestionaba la validez de la elección.

Siguió una larga serie de luchas que terminarían con la victoria de Mu'awiya (661-680), quien inauguró la dinastía omeya.

1.5. El Califato omeya de Oriente

Los omeyas iniciaron la transformación del Estado tribal, en uno capaz de controlar un imperio en expansión. El poder se hizo hereditario en el seno de la familia, que pasó a constituir una aristocracia –la *hassa*– que ocupaba la cúpula del poder; trasladaron la capital a Damasco, ciudad situada en la encrucijada de las nuevas zonas de expansión; crearon en Siria un ejército profesional, en gran medida personal, al que pudiesen recurrir en cualquier momento. Los grupos dominantes de La Meca, Medina, Kufa y Basra perdieron buena parte de su poder.

Las mayores transformaciones se produjeron con 'Abd al-Malik (685-705), quien inició un agresivo programa de arabización e islamización del imperio. Introdujo el árabe como lengua de la administración (hasta entonces se empleaban el griego y el palehvi), creó una nueva moneda en la que sólo había texto (aleyas coránicas, la fecha y la ceca, agregándose posteriormente el nombre del califa) (véase subapartado 12.5.2). Al mismo tiempo impulsó la construcción de grandes edificios para subrayar su poder y la grandeza del islam: mezquitas, baños, fortalezas, etc.

Debido a los conflictos descritos, la expansión se había ralentizado considerablemente, por ello se considera que con 'Abd al-Malik se inicia la segunda oleada, al nombrar a al-Hayyay (694-714) gobernador al-Walid I de todo Oriente, quien llegó a alcanzar el valle del Indo. Su sucesor designaría a Musa ibn Nusayr (705-714) gobernador de Ifriqiya y de los territorios situados a Occidente, donde alcanzaría el Atlántico (toma de Argel entre el 705 y el 708) y la Península Ibérica y el sur de la Galia. Los éxitos militares fueron la principal válvula de escape a las tensiones internas del Imperio, aunque cada vez fue más difícil continuar la expansión, por la amplitud del territorio, la longitud de las

vías de comunicación y la falta de soldados árabes. Por ello, bajo al-Walid I (705-715), tanto al-Hayyay como Musa alistaron tropas indígenas para proseguir la expansión. Esta política terminaría con Sulayman, momento a partir del cual la aristocracia árabe alcanzará su apogeo (véase apartado 3.2).

1.6. La conquista del norte de África

Frente a la rapidez de la conquista de los territorios persas y bizantinos, la conquista del norte de África se prolongó a lo largo de setenta años, en el curso de las cuales los ejércitos árabes fueron con frecuencia derrotados y obligados a retroceder. Ello se ha explicado por la propia estructura tribal beréber, relativamente semejante a la árabe y que obligaba a derrotar casi individualmente a cada una de las tribus, pero también debe tenerse en cuenta la propia crisis árabe que interrumpió durante un tiempo la expansión.

1.6.1. El territorio

La primera expansión árabe en el norte de África se realizó sobre los territorios más o menos dominados por el Imperio bizantino. Esta expansión se limitó a una franja costera de anchura variable, ya que todo el interior, incluyendo la franja subdesértica y sus numerosas ciudades –en plena decadencia– había sido abandonada a partir del siglo III por los romanos ante las condiciones del territorio y la presión de las tribus beréberes. Este territorio suele dividirse en cuatro zonas:

a) El valle del Nilo (Misr), bien poblado y de gran riqueza.
b) El Golfo de Sidra (Tripolitania y Cirenaica). El dominio bizantino se limitaba a una estrecha franja costera. Existían sólo localidades de escasa entidad, como Barca o Trípoli.
c) El Exarcado de Cartago, que los árabes acabarán dividiendo en las provincias de Ifriqiya y Magrib, con Ceuta como la última localidad de importancia. En esta zona, según la interpretación de las fuentes hecha por P. Chalmeta (1997), pueden distinguirse al menos cuatro grupos de población: *rum* (miembros de la administración bizantina), *afrang* (grandes propietarios romanizados), *afariqa* (población urbana, quizá cristianizada y romanizada en parte) y *barbar* (población beréber con estructuras tribales).
d) La fachada atlántica, de donde en el siglo V se había retirado la administración romana. La principal localidad era Tánger.

1.6.2. La conquista árabe

Los árabes organizaron el valle del Nilo estableciendo su capital en al-Fustat (actual El Cairo), y con guarniciones en Alejandría (conquistada en el 642) e Hirbeta, en el límite entre el delta y el desierto libio. La expansión hacia el Oeste seguirá el mismo esquema anterior:

a) Inicialmente se realizaron incursiones en busca de botín.
b) A partir del 645 se produce la conquista de las localidades del Golfo de Sidra (Barca, Trípoli). Se realizan también *aceifas* contra los beréberes del interior, se inicia la conversión de algunos grupos, como los magrawa.
c) Ataque contra Cartago, que aceptará pagar una capitación anual. Poco después estalla la guerra civil en el mundo árabe a consecuencia del asesinato de ʻUthman (656), lo que detendrá las expediciones. Bizancio recupera en parte el control del territorio. El emperador bizantino Constante II (muerto en 668), atacado por los lombardos en Italia y los ávaros en los Balcanes, retira tropas de Cartago, de la que procura extraer todos los recursos posibles (dinero y trigo). Muʻawiya desmantela Hirbeta y concentra las tropas en Tripolitania, desde donde vuelve a lanzar algunas *aceifas* contra Cartago. Quizá llegó un momento en que a la población urbana de la zona, acosada por los impuestos bizantinos y los ataques árabes, la conquista de estos últimos pudo parecerle un mal menor.
d) El 670 se reinicia la conquista, bajo el mando de ʻUqba al-Nafi al-Fihrí (670-683). El territorio se encuadra en la provincia de Ifriqiya y se funda como capital Qayrawan (673-675), alejada del mar para evitar los ataques marítimos de Bizancio. ʻUqba intenta conseguir la total sumisión de los beréberes, lo que se salda con un completo fracaso, incluido el abandono de Qayrawan.
e) El califa ʻAbd al-Malik cambia de política, autorizando la alianza *coyuntural* con los beréberes. Hassan b. Nuʻman, gobernador de Ifriqiya, restablece en el 693 la situación de diez años antes, conquista Cartago (695) y pacta con los beréberes, que se convierten masivamente.
f) Al-Walid proseguirá esta política. Nombra gobernador a Musa b. Nusayr (705) quien completará la conquista del Magreb. Para ello contará con tropas árabes, pero también beréberes (de las tribus hawwara, zanata y kutama). Entre el 706 y el 711 ibn Nusayr consigue el control de todo el Magreb, hasta llegar al Atlántico. En Tánger, convertida en ciudad-campamento, acuartelará a las tropas beréberes al mando de su cliente *(mawali)* Tariq b. Ziyad, mientras él vuelve a

Qayrawan con las tropas árabes. Esto parece significar que, terminada la conquista, se impone la segregación ente árabes y beréberes. En las décadas siguientes estos últimos apenas recibirán tierras; por el contrario tendrán que pagar fuertes impuestos que podían ser aumentados por el gobernador de turno, y como parte de los cuales debían entregar esclavos.

Estas oscilaciones en la alianza con los beréberes –y con otras poblaciones indígenas, como muestra la actuación en Oriente de Qutayba b. Muslim conquistador de Bujayra y Samarcanda– se han relacionado con las dos tendencias políticas principales que dividirán a los omeyas: una, mayoritaria, defensora de la supremacía árabe sobre las poblaciones conquistadas; la segunda, partidaria de la integración de las poblaciones convertidas al islam, que se apoyaba en la evidencia de que la población árabe carecía de reservas demográficas para proseguir la expansión. El triunfo final de la primera opción a mediados del siglo VIII será uno de los factores que incidan en la caída de la dinastía Omeya, ya que los sectores no árabes figuraron entre los grupos de oposición más activos.

1.7. Oposición y crisis

Desde el punto de vista ideológico y político la principal disputa surgida de la entronización de Mu'awiya fue la de la naturaleza del califa y los derechos de sucesión al Califato, configurándose tres tendencias principales.

Los *sunnies*, mayoritarios, a la que pertenecerán tanto los omeyas como los abbasíes, defenderán que el poder debe ejercerlo un miembro de la tribu de Quraysh.

Para los *shiies* el derecho a gobernar era exclusivo de la familia del Profeta. Esta teoría será formulada por quienes apoyaban a los descendientes de Alí, que crearon diversos estados a partir del siglo IX, entre ellos el de los Idrisies (véase subapartado 10.2.3) en Marruecos, aunque el principal será el de los *Fatimies,* primero en Túnez y luego en Egipto (véase apartado 10.3). Estos últimos grupos fueron frecuentemente mesiánicos, esperando la llegada del *madhi* (el que es guiado) que debía llegar para establecer el reino de la justicia, aunque por lo general una vez alcanzado el poder se moderaron notablemente.

La tercera tendencia (los *jariyies*) defendía que el jefe debía ser el más virtuoso, y que ninguna familia, ni clan tenía prioridad. Tuvieron cierta incidencia en los sectores no árabes, resentidos por el exclusivismo omeya, y entre poblaciones que conservaban una estructura tribal mas fuerte, que los hacía más receptivos al igualitarismo de la propuesta. En su momento (véase apar-

tado 10.2) nos referiremos a algunos de los pequeños estados que crearon durante el siglo IX en el Magreb.

Los omeyas intentaron acabar con estos movimientos, pero el crecimiento de la oposición, el tamaño que adquirió el imperio y las constantes luchas en el seno de la propia familia omeya llevaron finalmente a la victoria a una amplia coalición de grupos de muy diverso tipo que derrotó a los omeyas. Los abbasies fueron los principales beneficiarios, al entronizar su dinastía en el año 750.

2

El establecimiento de los musulmanes en la Península Ibérica

2.1. Hispania antes de la invasión

A la llegada de los musulmanes a la Península Ibérica, la estructura socioeconómica romana había desaparecido, y se había iniciado un proceso que se ha calificado de "protofeudalización". La neta distinción entre público y privado que había caracterizado al Estado romano estaba desapareciendo, iniciándose un proceso de indiferenciación entre ambos campos. Así el rey visigodo Wamba llegará a reconocer en la práctica que ya no controlaba el ejército, sino que éste era la suma de los ejércitos privados de la alta nobleza laica y religiosa, por lo que tiene que conformarse con dictar leyes que establecen la obligación de esos nobles de acudir al combate cuando el rey lo exija.

Por otro lado, decaen las leyes como elemento regulador de las relaciones entre los individuos, para empezar a imponerse las relaciones contractuales particulares. Como resultado, los sectores nobiliarios (laicos y eclesiásticos) que se estaban haciendo con el monopolio de las tierras, van a someter al conjunto de los campesinos a dependencia, formalizándose esa relación a través de la antigua institución romana del *patrocinium*, de modo que los campesinos perdían la propiedad de la tierra que cultivaban a cambio de "protección", con el deterioro paulatino de sus condiciones de vida y la caída frecuente en la esclavitud.

La respuesta campesina tanto a la presión impositiva del Estado, como a la explotación de renta y servicios que pretendía la nobleza, será la huida. En este sentido, la documentación visigoda de los últimos períodos se refiere, como una de las tendencias más graves del momento y que más perjuicios causaba (a la nobleza laica y eclesiástica), a la fuga de esclavos y campesinos, que se refugian en otras propiedades o en sitios apartados. Las leyes civiles (reales) y religiosas (concilios) en contra de los fugitivos y de todos los que los ayuden se irán endureciendo progresivamente, buena muestra de que debía existir un apoyo masivo a tales fugados. La arqueología confirma la

situación, al poner de manifiesto la existencia de un elevado número de asentamientos de altura, que aparecieron hacia el siglo V, y se irán haciendo progresivamente más abundantes.

Es muy probable que el origen de la crisis del siglo VII haya que buscarlo en una fuerte contracción de la población, caída demográfica que parece indudable y para la que se han señalado diversas causas naturales (sequías, plagas de langosta...) (Barceló, 1978), complicadas con las guerras, y en la que la transformación en los mecanismos de apropiación del suelo actuaría como un factor realimentador.

Estos aspectos son la parte menos visible de la profunda ruralización de la época, más evidente en la transformación o decadencia de numerosas ciudades. Es cierto que por diversos motivos, generalmente relacionados con su posición en el territorio, algunas localidades se fortalecen y crecen, o se mantienen al ser utilizadas por la Iglesia como centros del sistema eclesiástico (sedes episcopales), que asume en parte las antiguas funciones de los centros municipales romanos. Pero en otras muchas no hay factores que compensen la desaparición de su función como centros económicos y la notable reducción de su papel como centros administrativos ante el retroceso del Estado centralizado, lo que conllevará inevitablemente su despoblamiento. Por ejemplo, en la costa mediterránea se ha observado el abandono de la red de puertos y fondeaderos marítimos existente y el debilitamiento de la mayoría de las ciudades de la zona.

Por ello, últimamente se ha propuesto distinguir entre continuidad, ciudades que pueden seguir considerándose como tales (Recópolis, Mérida, Elo), aunque sus funciones y estructura interna cambien, y permanencia, cuando los lugares siguen habitados, pero sin que se mantenga realmente la estructura urbana y sin que subsistan las estructuras socioeconómicas inherentes a ellas.

La situación económica se vio complicada por la crisis política. Desde la época de Wamba dos grandes clanes nobiliarios se enfrentaron por el poder, y alcanzaron el trono en diversos momentos: Wamba, Egica y Witiza por un lado, Ervigio y Rodrigo por otro. La elección de este último, duque de la Bética, debió hacerse en un ambiente de guerra civil. El rey perdió el control de las provincias nororientales (Septimania y casi toda la Tarraconense) donde se entronizó a Akhila, al tiempo que se recrudecía el secular enfrentamiento con los grupos tribales asentados en las tierras de la actual Navarra.

2.2. Invasión y conquista

Entre los temas que las fuentes escritas disponibles no permiten aclarar está el de si la invasión se produjo por iniciativa del gobernador Musa ibn Nuasayr,

que habría ordenado a Tariq b. Ziyad el paso a la Península, o si fue una iniciativa de éste último. Aparentemente hubo varias expediciones a la Península en busca de botín, y la última de éstas acabaría convirtiéndose en una invasión en toda regla.

Su contingente constaba de unos 12.000 beréberes. Desembarcó entre abril y mayo del año 711 en Gibraltar, concentró sus tropas en Algeciras, y atacó el entorno por espacio de casi tres meses, hasta que llegó Rodrigo. Esta espera indica para muchos autores que en esos momentos Tariq estaba intentando la conquista.

El enfrentamiento se produjo entre junio y julio en Wadi Lakka (identificado con los ríos Guadalete, Barbate o con la laguna de La Janda), donde los visigodos fueron derrotados. Tariq avanzó a continuación hacia Écija, donde se libraría un segundo combate, que acabaría con los restos organizados del ejército visigodo.

Una de las versiones de las fuentes, procedente de Ahmad al-Razi, atribuye la derrota en Wadi Lakka a la huida de una parte importante de la nobleza, encabezada por los hijos de Witiza, aunque como señala P. Chalmeta (1994: 138-142) habrían sido Sisberto y Oppas, los hermanos de éste, ya que sus hijos (Alamundo, Rómulo, y Artobás) serían demasiado pequeños. De la versión de al-Razi puede deducirse que es posible que los witizianos pensaran que los musulmanes sólo buscaban botín y que acabarían abandonando la Península. Para Ibn al-Qutiya, lejano descendiente de Witiza, la retirada sería resultado de un pacto previo con los musulmanes.

Es decir, para Ahmad al-Razi no hubo pacto, y por tanto la Península fue conquistada por las armas; pasó a ser propiedad de la Comunidad y administrada por el Califa. Para Ibn al-Qutiya hubo pactos y colaboración, y los descendientes de quienes pactaron tenían derecho a todas sus posesiones y privilegios por su ayuda. Pero puesto que es la única versión que lo menciona, es posible que dicho autor pretendiera engrandecer su linaje al hacer jugar a sus ancestros un papel decisivo en la victoria de Wadi Lakka.

Ante la continuación del avance de los invasores, después de la victoria, serían quizá los vitizianos, quienes lucharon en Écija ante la evidencia de que se trataba de una conquista. Después de esa derrota sí colaborarían con los musulmanes.

A continuación, según la versión al-Razi (Chalmeta, 1994; Molina, 1998), Tariq envió una parte de sus tropas a tomar Córdoba, otras respectivamente a los territorios de Málaga y Granada, y luego hacia Tudmir (Albacete, Alicante...), mientras él se dirigía hacia Toledo. Nuevamente hay aquí otras versiones alternativas: unos autores, suprimen las expediciones hacia el Sur; Ximenez de Rada hace al propio Tariq ir hacia Mentesa (La Guardia, al sur de Jaén) y arrasarla. Esto último es rechazado por Aguirre y Jiménez (1979),

quienes consideran incomprensible que Tariq no atacase Córdoba, por sus prisas para dirigirse a Toledo, y que sí se desviase ampliamente para ir a Mentesa, ciudad mucho menos importante. No habría que descartar que el arzobispo de Toledo, que escribe en el siglo XIII, durante las conquistas de Fernando III, estuviera interesado en realzar el papel de Mentesa (La Guardia), para oponerlo a Baeza, y que se trasladase a la primera la refundada sede episcopal jiennense, dado que intentaba extender el dominio de la sede toledana a buena parte del alto Guadalquivir y le interesaba reducir el protagonismo de Baeza.

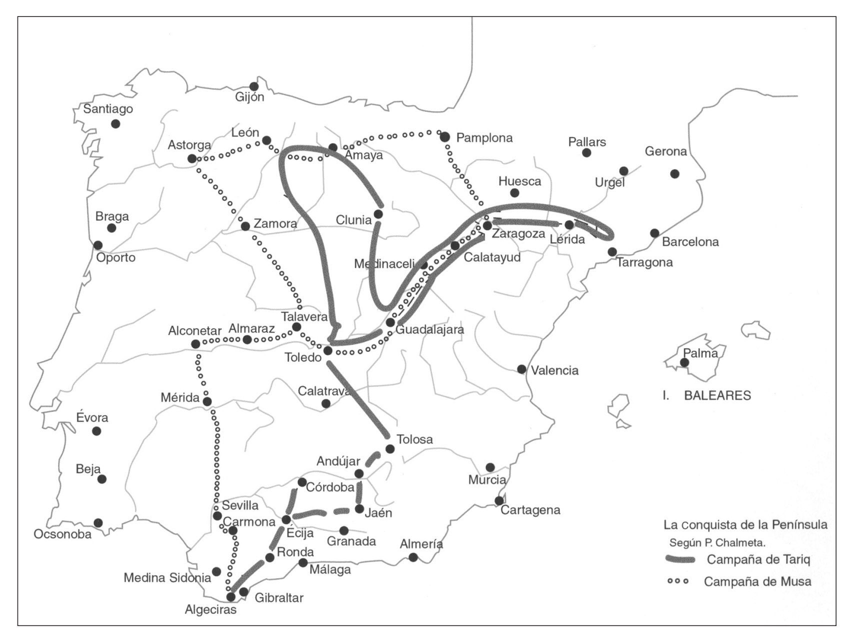


FIGURA 2.1 La conquista de la Península Ibérica.

La marcha de Tariq a Toledo, la capital visigoda, tenía por objeto controlar la ciudad que en teoría era el centro neurálgico del reino, y donde se encontraba el tesoro real. Después de la ocupación de Toledo actuaría sobre los territorios situados al Norte (Guadalajara y Alcalá de Henares; aunque algunos autores le hacen llegar a Amaya y Astorga) y volvería a Toledo, expedición puesta hoy en duda por numerosos especialistas.

A la vista del éxito, el propio Musa pasó a la Península, desembarcando en Algeciras en junio del 712. Su ejército constaba de unos 18.000 hombres,

casi todos árabes. Un nuevo texto, citado por Guichard (2002: 27), sugiere la participación de la flota de Ifriqiya, que habría interrumpido su ataque a Sicilia entre los años 710-720, quizá para transportar las tropas y actuar en distintos puntos de la costa.

Si Tariq había penetrado profundamente en la Península, dejando posibles focos de resistencia y sin proteger su retirada, Musa actuará asegurando ésta, lo que en parte explica –además de querer distinguirse de su liberto, buscando zonas aún no saqueadas por éste– que tomase una ruta totalmente distinta a la de Tariq. De esta forma somete Medina Sidonia, Carmona, Alcalá de Guadaira, Sevilla y empleó varios meses en el cerco de Mérida. La resistencia de esta última fue aprovechada por los sevillanos para sublevarse, por lo que envió contra ella a su hijo ʻAbd al-Aziz, que la tomó al asalto, y dominó también otras localidades próximas. Para unos autores este último ocuparía a continuación Málaga, Granada, Murcia, Albacete, etc., firmando el pacto con Teodomiro. Para otros estas acciones las realizaría ya como gobernador, después de la marcha de su padre a Damasco.

Conseguida la capitulación de Mérida (el 30 de junio del 713) mediante un aceptable acuerdo para los hispanos y organizada la región, Musa se dirigió hacia Toledo; Tariq le salió al encuentro en Talavera, donde Musa le reprocharía duramente las iniciativas que había tomado, según unos autores por envidia, y según otros por no tener autoridad para ello. En Toledo, donde pasarían el invierno del 713, le obligaría a entregar todo lo conquistado y enviaría informes de la conquista al califa al-Walid.

Después, conjuntamente, prosiguieron la conquista hacia el Norte, por Medinaceli hasta ocupar Zaragoza (714), sin que se produjeran nuevas batallas, ya que las diversas poblaciones se sometierán sin lucha. Allí le encontró Mugit, enviado por el califa al-Walid con la orden de que fuera a Damasco. Pero Musa convenció al enviado para que le acompañase en las siguientes campañas que continuaron mpas allá de Zaragoza, aunque las fuentes vuelven a ser contradictorias. De hecho, autores como E. Manzano (1999) creen que es dudoso que las conquistas se extendiesen mucho más al norte de Toledo, y desde luego no más allá de Zaragoza. Frente a esta posición P. Chalmeta (1994: 181-192) da validez a las mismas, y considera que Tariq se dirigió hacia el NE, saqueando las regiones de Huesca, Lérida... y conquistando Tarragona, mientras Musa –o Mugit– actuaba en dirección norte, y conseguía la capitulación de Pamplona. En el trayecto se sometería Casius, conde de la frontera, tradicionalmente considerado antepasado de los b. Qasi que veremos actuando a lo largo del siglo IX. Después de Pamplona se dirigieron a Yilliqiya (Galicia) cuyos habitantes también se sometieron sin lucha, ocupando Lugo. Aquí le alcanzó un segundo mensajero de al-Walid, que le reprochó su dilación y le ordenó que se dirigiera a Damasco para rendir cuentas.

Musa abandonó Al-Ándalus entre junio y septiembre del 714. Nombró a su hijo 'Abd al-Aziz gobernador de Al-Ándalus (714-716), lo que quizá demuestra su poder en la zona. Pero éste, con el visto bueno del nuevo califa, Sulayman, será posteriormente asesinado, quizá por el poder que estaba acumulando, sobre todo después de su matrimonio con la viuda del rey visigodo, y su política de integración y de atracción hacia los beréberes (Chalmeta, 1994: 242-250).

2.3. Control y reparto del territorio

Elementos esenciales para comprender las características del posterior dominio musulmán en la Península Ibérica son, por un lado, el de la relación con los conquistados, que sin duda superaban en número a los conquistadores, y, por otro, los objetivos e intereses de estos últimos. Lo primero puede verse a través de los pactos, lo segundo tiene claramente dos ámbitos: los impuestos y la posesión de la tierra. El interés prioritario del grupo dominante árabe en estos momentos era el botín y los impuestos, de forma que no se trataba tanto de "colonizar" como de explotar. Sin embargo, para la mayor parte del ejército, árabes y beréberes que sin duda tenían menos parte en el botín, y nada en los impuestos, la tierra era el elemento prioritario. Por tanto, deberá analizarse el "reparto" del botín y sobre todo de las tierras, o, dicho de otra forma, el asentamiento de los conquistadores y la imposición de una nueva fiscalidad.

2.3.1. Los pactos y la fiscalidad

Uno de los aspectos más peculiares de la conquista de la Península Ibérica fue la gran cantidad de pactos de capitulación que firmaron los invasores con los señores visigodos, quienes así pudieron conservar sus propiedades y el control sobre amplias capas de la población. Posteriormente las fuentes proomeyas trataron de minimizar su importancia o incluso negar su existencia, no tanto por las posibles posesiones que en esos momentos aún pudiesen conservar los descendientes de la antigua nobleza visigoda, sino porque a través de enlaces matrimoniales con sus mujeres había surgido un poderoso grupo de linajes árabes, grandes propietarios de tierras, capaces hipotéticamente de disputarles el poder a los Omeyas.

Por otro lado, también hubo otro tipo de pactos con la jerarquía eclesiástica. M. Acién (2000: 429-431) ha resaltado que los gobernadores árabes *('amil)* se establecieron al principio en poblaciones con sede episcopal, pese

a la hipotética decadencia de las mismas, con el resultado de una perfecta sintonía con la jerarquía eclesiástica que desembocó en una simbiosis *'amil*-obispo. Los obispos procuraron realizar un censo de la población indígena, sobre la que recaerían los impuestos del Estado, cuyo cobro lo efectuaría el aparato fiscal islámico representado por el *'amil*. Este pacto garantizaba a la Iglesia la recepción del diezmo, que representaba un tercio de lo cobrado a los cristianos, mientras que en época visigoda sólo percibían un tercio de los bienes de la Iglesia.

Para M. Acién esto explica la lealtad de los obispos a los musulmanes, ejemplificada en la resistencia de Narbona ante Carlos Martel y los castigos que este impuso a algunos obispos en represalia, o la ausencia de los obispos en la entrega a Carlomagno de Gerona (785) y Barcelona (801), que realizó la aristocracia laica. Estos pactos se mantuvieron al menos hasta mediados del siglo IX, cuando el obispo Hostegesis intentó realizar un censo de la población rural malagueña. Y ello pese a que muy pronto los musulmanes advertirán que el auténtico poder lo ostentaba la aristocracia rural y abandonarán muchas ciudades, como sucede en la Tarraconense (Acién, 2001). Quizá esto explique por qué también hubo un notable respeto a los monasterios, auténticos agentes del control ideológico de las poblaciones rurales, que pervivieron en gran número y que, como indica Eulogio, furibundo antimusulmán, incluso seguirán fundándose durante el siglo IX, contando siempre con una buena base económica.

A pesar de lo dicho, los datos sobre los impuestos que debían pagar los conquistados son muy escasos. Los problemas existentes han sido sistematizados por M. Barceló (1997: 27), para quien la figura fiscal que se menciona en los textos más antiguos –*yizya*– no era una simple capitación personal, ya que la cantidad varía según la categoría del individuo (libre o siervo) y, al pagarse en especie o dinero, está acumulando también el impuesto sobre la tierra.

2.3.2. El asentamiento de los conquistadores y el reparto de la tierra

Los datos acerca de dónde se asentó la población conquistadora son también muy escasos y poco seguros. Ya hemos indicado (véase apartado 1.4) que desde las primeras conquistas en Oriente los califas intentaron imponer la idea de que las tierras conquistadas *(fay)* eran propiedad de la Comunidad y que sólo ellos, como "guías" de la misma, podían repartirlas. Por ello, en la Península, junto al debate sobre si la conquista fue por las armas o por pactos, aparece otro acerca de si las tierras obtenidas por las armas fueron repartidas *legalmente* o no. Así Ibn Hazm afirmaba que "la norma que en esta materia se practicó fue la de apropiarse cada cual de aquello que en sus manos tomó" (Asín Palacios, 1934: 41), en lo que le seguirán otros autores.

Pero antes, en el siglo X, los cronistas proomeyas defendieron que Musa hizo un reparto *legal* como representante del califa. Ello es coherente, ya que si hubiesen aceptado una apropiación anárquica, ésta quizá hubiese sido sancionada por la costumbre debido a los años transcurridos y los califas de Al-Ándalus carecerían ya de derechos sobre esas tierras. En cambio, un reparto legal implicaba la persistencia de un derecho *eminente* de la Comunidad sobre las tierras, y, por ende, del califa.

Otro tema abierto es el de cómo, con independencia del método por el que obtuvieron sus tierras, se distribuyeron por el territorio. Desde Leví-Provençal se ha afirmado que tras la conquista los árabes ocuparon los valles y tierras más ricas (fundamentalmente del Guadalquivir y del Ebro), mientras que a los beréberes fueron relegados a las montañas y tierras áridas de las mesetas centrales. Hace poco P. Chalmeta (1994) ha sugerido que la ocupación se efectuó a medida que se realizaba la conquista. Así los beréberes que formaban el ejército de Tariq habrían ocupado el eje Gibraltar-Córdoba-Toledo, expandiéndose por la meseta, y por la mitad norte de la Península por las áreas recorridas por Tariq antes de la llegada de Musa.

Algunos estudios específicos, anteriores a este análisis, parecen confirmar esta distribución. Así P. Guichard (1976) señaló, con referencia a los grupos beréberes, que la toponimia revelaba una fuerte implantación desde las montañas de la Andalucía Occidental (Cádiz, especialmente Algeciras, Medina Sidonia, Málaga, Ronda y Córdoba) hacia Toledo, con fuertes concentraciones entre los valles medios del Guadalquivir y del Guadiana y en la zona de Talavera. Numerosos grupos aparecen también en el entorno de Toledo, Guadalajara y Medinaceli. Más al Norte sólo aparecen algunos grupos en Zaragoza, Huesca y por último en el valle inferior del Ebro. Como asentamientos "anómalos" cabría señalar el importante poblamiento beréber del Algarve y la zona Mérida-Trujillo, que posiblemente fue posterior a la conquista, al igual que los numerosos asentamientos de la zona de Castellón y Valencia (véase apartado 4.5).

Los árabes, por su parte, ocuparían esencialmente las tierras del bajo Guadalquivir, de modo que eran ampliamente mayoritarios en Sevilla. Las zonas de mayor mezcla de árabes y beréberes estarían en torno a Toledo, donde convergieron los dos ejércitos, para ser nuevamente mayoritarios los árabes al Norte, en el valle del Ebro, donde el control estaba en manos de Musa. Igualmente se encuentran algunos grupos en Andalucía oriental, tanto en el alto Guadalquivir –lo que indirectamente demuestra que Tariq no actuó en estas tierras– como en las llanuras costeras de Málaga, Granada, Almería y en las regiones de Albacete, Murcia y parte de Alicante, regiones controladas por 'Abd al-Aziz posiblemente después de la marcha de su padre.

3

Al-Ándalus dentro del imperio omeya oriental

3.1. Introducción

Desde el inicio de la conquista, la Península Ibérica se integró dentro de las estructuras del Imperio Árabe. El territorio ocupado aquí por los musulmanes se denominó Al-Ándalus. Formará parte de la provincia de Ifriqiya con capital en Qayrawan, desde donde se nombrará a los gobernadores. La reconstrucción de la actividad de cada uno de estos está llena de interrogantes e hipótesis, aunque ofrece un cuadro de conjunto de los principales problemas que ha sido minuciosamente analizada por P. Chalmeta (1994).

Musa fijó la capital en Sevilla, pero con posterioridad al-Hurr (716-719) la trasladó a Córdoba. Ignoramos si en esta época hubo una división en provincias, aunque algunos datos sugieren que por lo menos había algunos distritos especiales, como el de la Narbonense, donde residirá un gobernador de menor rango *(qa'id)* que a partir del 734 organiza expediciones contra territorio franco. O la aparente división territorial que se produjo entre al-Fihri y al-Sumayl en el 743, y que quizá fuera anterior.

3.2. Los gobernadores

P. Guichard (1976) ha resaltado que Musa ibn Nusayr era un cliente *(mawali)* de la familia omeya, pese a lo cual alcanzó un puesto prominente en la administración del imperio bajo los califas 'Abd al-Malik y al-Walid I, y pudo dejar como herederos en Ifriquiya e Hispania, al marchar a Oriente, a sus hijos. Pero después de éstos, todos los gobernadores de ambas provincias pertenecerán a la aristocracia árabe. Este cambio quizá deba relacionarse con las tensiones que estaban surgiendo en el seno del imperio, lo que habría llevado a los omeyas a tratar de ampliar sus apoyos dentro de dicha aristocracia.

Aunque en general el gobernador *(wali)* era nombrado desde Qayrawan, en ocasiones lo designó directamente el califa, bien elevando el rango de Al-Ándalus, segregándola de Ifriqiya (‘Umar II al nombrar gobernador a al-Sahm), bien con el objetivo de controlar situaciones conflictivas (segundo gobierno de al-Gafiqí). Finalmente también aparecen algunos designados por los dirigentes locales, aunque los mismos parecen "interinos", entre la muerte de uno (generalmente en combate) y la llegada de su sucesor.

Después del asesinato de ‘Abd al-Aziz, entre 716 y 740 se sucedieron trece gobernadores, período durante el que realmente funcionó el sistema. Durante el mismo no existió un criterio fijo de duración en el puesto, sino que éste estuvo en función de diversos factores, además de la muerte del gobernador de turno, también determinaron cambios la posible incompetencia del nombrado o la propia sucesión califal, ya que los altos cargos nombrados por uno raramente fueron mantenidos por su sucesor.

A partir del 740-741 se produce una grave crisis al sublevarse los beréberes en el Magreb, cuyas repercusiones afectarán gravemente a Al-Ándalus. Los intentos de los califas por recuperar el control fracasan a partir del 743, cuando son absorbidos por sus propios problemas en Oriente, que conducirían a la caída del Califato omeya. La dependencia de Al-Ándalus de Qayrawan se vuelve teórica y se desata la lucha por el poder entre los grupos árabes y beréberes locales.

3.2.1. Las funciones de los gobernadores

La principal función de estos gobernadores era la recogida de impuestos, aunque no sabemos cómo se hacía ésta. En las ciudades episcopales inicialmente aparecen, junto a los obispos, gobernadores árabes, quizá encargados de esas tareas. Por otro lado, por los pactos, los propios jefes visigodos debieron de asumir esta función en muchas zonas, lo que parece derivarse del texto del pacto de Teodomiro, o de la existencia de títulos como el de conde de los Cristianos, que en ocasiones se da a Artobás, que puede que se relacionase con la recogida de impuestos, y que quizá apunte a que los cristianos tuvieron en principio una organización separada. Pero algunas noticias sugieren una progresiva homogeneización de la fiscalidad con la existente en el resto del Imperio, sobre todo bajo ‘Umar II (717-720).

El *wali* de Al-Ándalus era también el responsable de la ceca, esto es, de la acuñación de moneda con que se efectuaban todos los pagos estatales, y en la que se cobraban parte de los impuestos. El sistema califal comprendía monedas de oro *(dinares),* de plata *(dirhams)* y de cobre *(feluses),* acuñados en numerosas cecas de todo el imperio. En general llevan leyendas con el

nombre de ceca (lugar de acuñación), la fecha y leyendas religiosas en ambas áreas sin que figure el nombre del gobernante, desde que el califa ʻAbd al-Malik (685-705) prohibió la iconografía en las mismas.

Por lo que se refiere a la Península, inicialmente circularon monedas acuñadas en otras partes del imperio (Martín, 2005), pero junto a ellas Musa acuñó dinares con nombre de ceca SPN (que suele identificarse con Spania) y leyenda en latín, quizá como sugiere P. Chalmeta (1994) para cuantificar y distribuir el botín mueble. El sistema empieza a regularizarse con al-Hurr, que emite dinares bilingües, con la leyenda en latín en una cara y árabe cúfico en la otra, así como sus divisores (semises y tremises, es decir, un medio y un tercio de dinar) y con nombre de ceca Al-Ándalus. A partir del 720/721 (al-Samh) se acuñarán dinares idénticos a los de Oriente, sólo con leyendas en árabe, pero continuando Al-Ándalus como nombre de ceca. Asimismo los dirhams y los feluses completan un panorama diseñado de acorde con la tradición del Califato omeya de Damasco.

Los gobernadores se encargaban también de la realización de algunas obras públicas, aunque los datos concretos conocidos son muy escasos. El mejor documentado es la reparación del puente de Córdoba sobre el Guadalquivir, realizada por al-Samh (719-721) utilizando piedra procedente de la muralla, que a su vez reconstruirá con tapial y ladrillo, aunque para todo ello tuvo que solicitar la autorización del califa. También debieron de intervenir en la reconversión de iglesias en mezquitas y en la edificación de otras de nueva planta, aunque ninguna de ellas parece haberse conservado.

3.2.2. Guerra y expansión

Otra de las funciones de estos *walies* era la organización de nuevas campañas de conquista como elemento que legitimaba el poder de los califas omeyas, ya que la expansión territorial y el botín eran una de las principales fuentes de ingresos del Estado. No obstante, la intensidad o incluso la realización de estas campañas estará en función de las directrices impuestas por los califas de Damasco, ya que si bien la mayoría llevó a cabo una política expansiva, algunos de ellos (Sulayman, ʻUmar) detuvieron ésta, priorizando la integración de las diversas poblaciones y el desarrollo interno.

Los objetivos fueron primero los territorios no controlados aún en la Península. ʻAbd al-Aziz actúa en el Sur y el Este (Málaga, Granada, Murcia), estableciendo el pacto con Teodomiro. También extendió su dominio por las tierras de lo que abarca hoy Portugal y penetró en Cataluña y Septimania ocupando Narbona, territorios que habían pertenecido al reino visigodo y donde gobernó durante esos años un hipotético último rey visigodo, Akhila,

cuya existencia sólo conocemos por las monedas. Los sucesivos gobernadores continuarían estas líneas, con la conquista de Huesca (719) y las campañas de ʿAnbasa (721-726) en la Septimania. Por otro lado, con al-Samh se habían iniciado también los ataques contra el reino franco de Aquitania. Estas campañas costaron la vida a varios de ellos, como al mismo al-Samh caído en el cerco de Tolosa en 721, a su sucesor ʿAnbasa, muerto en 726 en Autun y a ʿAbd al-Rahman al-Gafiqí, vencido en Poitiers (732).

De esta última derrota se ha dicho que detuvo el avance árabe, "salvando Europa", pero esto es una creación historiográfica muy posterior. La importancia de esta campaña no reside en esa derrota, sino en que su victoria permitió a Carlos Martel ocupar Aquitania. Este territorio estaba controlado por el duque Eudes. Éste parece haber intentado crear un reino independiente de los merovingios y en el 730 se había aliado a Munuza, un beréber que parece haber dominado durante un tiempo el norte peninsular y a quien entregó a su hija Lampegia en matrimonio. Pero Munuza fue eliminado por al-Gafiqí, que atacó después a Eudes, a cuyas tropas aniquiló. Tras su derrota, éste se vio obligado a solicitar la ayuda de Carlos Martel, a quien hasta ese momento había rechazado por la fuerza. La pérdida de poder de Eudes y su victoria sobre al-Gafiqí permitiría a Carlos Martel ocupar Aquitania (Chalmeta, 1994: 286-287).

Los musulmanes continuaron atacando en los años siguientes y en el 734 ocupaban Arlés, con lo que llevaron prácticamente la frontera al Ródano. Sólo en el 737/738 empezó Carlos Martel a recuperar terreno, con el asedio de Narbona. El gobernador andalusí concentró un gran ejército en Zaragoza, pero la campaña se vio interrumpida por la noticia de la rebelión de los beréberes en el Norte de África, y la compleja crisis posterior; ello será aprovechado por Carlos Martel y Pipino el Breve para recuperar Aquitania y Septimania (aunque la conquista de Narbona no se produjo hasta el 751) y llevar la frontera a los Pirineos.

3.3. La crisis del 739-741

La política de predominio árabe llevada a cabo por numerosos califas omeyas había provocado en el occidente musulmán algunas rebeliones beréberes. Así en el 724 había sido asesinado Yazid b. Abu Muslim, gobernador de Ifriqiya, y en Al-Ándalus se había producido el intento de secesión de Munuza en el 730. Pero mucho más grave será la rebelión iniciada en el Magreb en el 739.

El califa Hisam inició una nueva política fiscal para aumentar la recaudación y la eficacia administrativa, cambio en el que se enmarca el traslado

de ‘Ubayd Allah b. al-Habbab, desde Egipto –donde había aumentado notablemente la recaudación– a Ifriqiya. Este último nombró a su vez en 734 como gobernador de Al-Ándalus a ‘Uqba, quien sistematizó y regló las contribuciones, frente a la arbitrariedad de su antecesor ‘Abd al-Malik ibn Qatan, actitud alabada tanto en las fuentes árabes como en la *Crónica Mozárabe* del 754.

Por el contrario, en el Magreb, pretendió tratar a todo el territorio como conquistado por la fuerza, y no por tratado, y a sus habitantes como infieles, lo que le permitía elevar considerablemente las exigencias fiscales. Pero esto incidía sobre una situación de profundo descontento de los beréberes, que se quejaban, entre otras cosas, de que en las batallas –allí continuaba la expansión hacia el Sur– se les situaba siempre en vanguardia –siendo los más perjudicados en el combate– se les negaba la participación en el botín, y por otro lado se les exigía la entrega de mujeres para los harenes califales.

3.3.1. La rebelión beréber en el Magreb

Los beréberes presentaron su protesta ante el califa Hisam, pero ante la falta de respuesta de éste se sublevaron en el 739-740. Musulmanes convencidos, desde hacía algún tiempo parece que estaban aproximándose al *jariyismo*, línea religiosa que defendía la igualdad de todos los musulmanes y, como consecuencia, que el jefe de la comunidad musulmana no tenía que ser necesariamente árabe, sino que cualquiera que cumpliera perfectamente con las exigencias del Corán estaba cualificado para ser elegido. Con ello rechazaban la legitimidad omeya y, sobre todo, la preponderancia árabe.

La rebelión, ampliamente secundada, se extendió por todo el Magreb, con la derrota de los gobernadores que se les opusieron y la toma de Argel. El gobernador de Al-Ándalus se trasladó a la zona, pero pese a algunas victorias iniciales, no consiguió controlar la rebelión, y, enfermo, se retiró a la Península para al menos controlar el Estrecho, y evitar la extensión de la rebelión a su territorio.

Poco después los beréberes vencieron al ejército de Ifriqiya –vuelto a toda prisa de una expedición contra Sicilia–, con lo que la rebelión se extendió hacia el Este.

Ante estos acontecimientos el califa Hisam envió un ejército formado por los *aynad* (sing. *yund*) sirios (Hims, Damasco, Jordán, Palestina, Quinnasrin), además de reclutar más tropas en Egipto. Los *aynad* eran cuerpos de ejército permanentes, instalados en determinados territorios y a los que se pagaba con las rentas fiscales que producía la zona asignada. Eran las tropas de elite de los omeyas, compuestas por individuos de todas las tribus árabes con un elevado número de clientes omeyas. Pero estas tropas también fue-

ron completamente derrotadas por los beréberes en octubre del 741. No obstante, la caballería, mandada por Balch ibn Bishr al-Qushayrí, consiguió refugiarse en Ceuta, donde quedó sitiada, su historia ya continuaría en Al-Ándalus. La sublevación en el Magreb no sería controlada hasta el 744.

3.3.2. Las repercusiones en Al-Ándalus

Los acontecimientos en la Península son muy confusos, ya que tras su regreso a Al-Ándalus ʻUqba murió muy pronto. Para algunas fuentes, ante la difícil situación del gobernador de Qayrawan los andalusíes se sublevaron, depusieron a ʻUqba y devolvieron el poder a ibn Qatan. Con ello los árabes andalusíes tratarían de desactivar la política anterior, e impedir que la rebelión de los beréberes se extendiesen a la Península. Pero, para otras fuentes, sería el propio ʻUqba quien designaría a Ibn Qatan antes de morir de muerte natural.

En ese momento Balch, cercado en Ceuta, solicitó ayuda para pasar a la Península, a lo que Ibn Qatan se negó, según las fuentes por su odio a los sirios y temeroso de la fuerza militar de aquéllos, aunque también pudo deberse a la ilegalidad de su nombramiento, o quizá para no provocar el alzamiento de los beréberes peninsulares. Pero a pesar de todo, estos últimos se sublevan también poco después, y derrotaron a las tropas árabes que se les opusieron. En estas circunstancias Ibn Qatan se vio obligado a recurrir a las tropas de Balch y llegó a un acuerdo, según el cual los sirios se comprometían a salir de la Península cuando la situación estuviese solucionada, mientras que Ibn Qatan aceptaba devolverlos a todos juntos y en un punto de la costa controlado por los árabes. Balch derrotó completamente a los beréberes, que al parecer se habían dividido en tres columnas para atacar otras tantas poblaciones: Toledo, Córdoba y Medina Sidonia.

Aparentemente Ibn Qatan trató entonces de incumplir el acuerdo y devolver a los sirios a Ceuta. Éstos se negaron, derrotaron con facilidad a Ibn Qatan y lo ejecutaron. Posteriormente eligieron gobernador a Balch y se adueñaron de las tierras en poder de los *baladíes*, es decir, de los árabes que habían participado en la conquista de la Península, y que habían seguido a Ibn Qatan. Todo ello generó graves conflictos durante el año siguiente (742), que unieron a los árabes baladíes y beréberes frente a los sirios. Pese a la muerte de Balch en combate, la lucha se saldó a favor de estos últimos, que llegaron a vender como esclavos a los árabes vencidos. Ello no hizo sino alentar nuevas revueltas, todo lo cual podía acabar poniendo en peligro el dominio sobre la Península, ya que las luchas se desarrollaron exclusivamente entre los conquistadores.

3.3.3. El asentamiento de los *aynad* sirios

En el 743 Hanzala, gobernador de Ifriqiya, después de recuperar parte del control en el Magreb, nombró a Abu l-Jattar al-Husam b. Dirar, gobernador de Al-Ándalus, para reorganizar la provincia y acabar con las luchas intestinas. Entre sus medidas destaca la devolución de sus tierras a los *baladíes* y el asentamiento de los *Aynad* sirios mediante la asignación de *inzal*, concesiones territoriales de soldada a cambio de las cuales debían acudir al ejército cuando fueran solicitados. Lo que se les entregaba no eran tierras en propiedad, sino las rentas que debían pagar los cristianos *(dimmies)* que ocupaban éstas. A cada *yund* se le asignaron tales concesiones en uno de los distritos que rodeaban Córdoba y se propició que cada uno se asentara en la zona de donde procedían sus rentas. Esto parece haber sido una fórmula para dispersarlos y alejarlos de Córdoba. El *yund* de Damasco quedó establecido en Ilbira (Granada); el del Jordán, en Reyyo (Archidona y Málaga); el de Palestina, en Sidona (Medina Sidonia); el de Emesa, en las regiones de Sevilla y Niebla; el de Quinnasrin, en Yayyan (Jaén), y el de Egipto se dividió entre el Algarve y Tudmir (Albacete, Murcia, Alicante). Aunque parte de las tropas se asentaron en las áreas donde estaban las tierras asignadas, otros parece que permanecieron lejos de las mismas, quizá en las poblaciones principales de cada región.

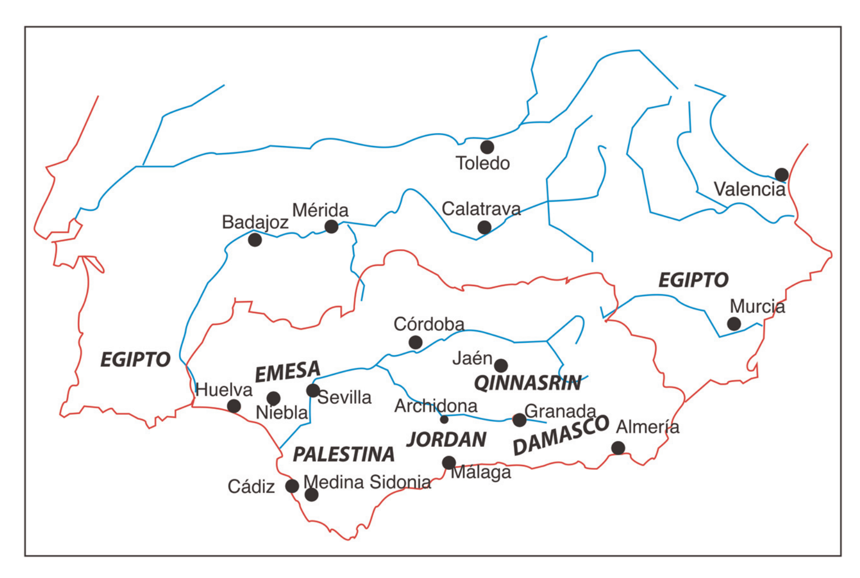


FIGURA 3.1. Áreas de asentamiento del los *aynad* sirios.

De esta forma se crearon unos "distritos militares", de los que en adelante procederán las tropas convocadas al *yihad*. Las fuentes señalan que los únicos lugares donde los sirios estuvieron junto a los *baladíes* fue en Ocsonoba (Faro), Beja, Niebla y Sevilla.

3.4. El "autogobierno" andalusí

La situación de paz no duró demasiado. Son años en los que la oposición a la dinastía omeya y los intentos "autonomistas" o "independentistas" de diversos jefes regionales se suceden por todo el Imperio. Al-Ándalus no será una excepción, y a partir del 747 Abu Gawsan al-Sumayl b. Hatim al-Kilabí, jefe del *yund* de Quinnasrin, encabeza una revuelta de los *aynad* sirios, aliado en esta ocasión a sectores *baladíes* dirigidos por Yusuf al-Fihri, contra Abu l-Jattar, e impone como nuevo gobernador a Tuwaba b. Salama, y tras la pronta muerte de éste al propio Yusuf al-Fihri.

Estas luchas se han interpretado generalmente como la oposición, motivada por odios ancestrales, entre qaysíes (árabes del Norte) y kalbíes o yemeníes (árabes del Sur) y probarían la fortaleza de los lazos tribales en esta época. Sin embargo parece tratarse más bien de una lucha por el poder en el seno de las estructuras islámicas. Un buen ejemplo de ello es, como ha señalado M. Acién (1984), el acuerdo entre al-Sumayl (un qaysí), el baladí al-Fihrí y Yaya ibn Hurayt, jefe de la tribu de Yudam, de origen yemení, a pesar de que según las fuentes el motivo de la lucha era la actitud proyemení de Abu l-Jattar. El motivo de la participación de este último era obtener el gobierno de la *kura* de Reyyo (Málaga). Pero cuando estas espectativas no fueron satisfechas, se pasó nuevamente al bando de Abu l-Jattar.

La guerra se reanudó hasta que en la batalla de Sacunda, cerca del Arrabal de Córdoba, vencieron definitivamente al-Sumayl y al-Fihrí, con lo que éste fue nombrado gobernador. P. Guichard (2002) ha recordado recientemente que otro miembro del mismo linaje acababa de hacerse con el poder en Qayrawan, por lo que cabría pensar que esta poderosa familia estaba intentando hacerse con el poder en el Occidente, aspecto poco estudiado aún.

Al-Fihrí se quedó en Córdoba, controlando el valle del Guadalquivir, mientras que al-Sumayl marchó a Zaragoza para hacer lo propio en el valle del Ebro. Hay dos interpretaciones para este hecho: según la más tradicional (Leví-Provençal, 1982a), con este nombramiento al-Fihrí pretendía alejar a al-Sumayl de sus bases y sacudirse el control que ejercía sobre él. Recientemente M. Acién (1999) ha apuntado que lo que hay es un reparto efectivo del territorio en el que se habían asentado los árabes. Quizá esta última hipótesis explique la inmediata sublevación de los árabes del valle del Ebro, que

cercaron a al-Sumayl en Zaragoza, poco dispuestos a someterse a su autoridad. Al-Sumayl tendrá que recurrir a la ayuda de su propio clan para que le socorra, ante la inactividad de al-Fihrí y de buena parte de los *aynad*. En esta situación de grave inestabilidad, los sucesos que simultáneamente se habían producido en Oriente (véase apartado 4.2), repercutieron en la Península, que acabó independizándose del resto del imperio.

3.5. Orientalización u occidentalización

Uno de los problemas más importantes y que más discusiones ha originado es el tipo de sociedad que surge tras la conquista. Sumando las cifras que según las fuentes integraron los diversos contingentes que entraron –y restando los que salieron– durante el medio siglo siguiente, se dan cifras entre 35.000 y 200.000 hombres, aunque P. Chalmeta (1994) propone subirla sustancialmente, por la gran cantidad de beréberes que debieron cruzar constantemente tras la conquista, atraídos por las noticias de las riquezas existentes. La población romanogoda sería muy superior, pero se barajan cifras aún más dispares, ya que se sitúan entre los 8-12 millones y los 2-3 millones (Castillo, 1998). Es posible que las primeras correspondiesen a la situación en época del emperador Marco Aurelio, pero difícilmente se habrían mantenido a través de las sucesivas crisis, invasiones, hambrunas, etc., por lo que las segundas parecen más probables para estos momentos.

A pesar de ello, apoyándose en las primeras cifras, muy bajas para los árabo-beréberes y muy altas para los hispanos, la interpretación tradicional, encabezada por Sánchez Albornoz, que lo ha defendido en varias obras (1959; 1969), consideró que los hispanos habrían integrado en poco tiempo a los conquistadores, obligados a fusionarse con los indígenas ya que, como ejército de guerreros que eran, habrían entrado sin mujeres. Como consecuencia se "hispanizaron", de la misma forma que les había sucedido a los visigodos, imponiéndose las estructuras preexistentes, mientras que los elementos aportados por los invasores (idioma, religión, sistema económico, etc.) serían sólo superestructurales y en realidad no afectarían a los "fundamentos sociales". No obstante, en esta cuestión, deben tenerse en cuenta varios factores:

a) La diferencia entre el número de conquistadores y conquistados sería menor de lo que se ha supuesto.

b) La proximidad de la base de partida de la inmensa mayoría de los conquistadores, que eran beréberes, les permitiría traer a la Península, no sólo a sus mujeres e hijos, sino a gran número de parientes, por lo que pudieron reconstruir sus estructuras familiares y sociales.

c) Aunque en muchas ocasiones efectivamente la mayoría conquistada integra a la conquistadora, ello no sucede siempre. La cuestión determinante para que se produzca uno u otro proceso no es el número de individuos, sino la estructura social de los mismos. En el caso de la conquista de la Península Ibérica debe tenerse en cuenta que los invasores tenían una estructura familiar agnaticia (véase apartado 14.2). De esta forma, los matrimonios de los conquistadores con las hispanogodas no sólo no producirían su integración en las estructuras hispánicas, sino que al contrario las destruirían, al tiempo que reforzaban los linajes árabes, por el trasvase de mujeres y herencias.

3.6. Organización social y propiedad de la tierra

En teoría la división social de la época inicial estaba basada en el origen étnico y en la religión. La preeminencia social correspondió indudablemente a los árabes, seguidos, a distancia, de beréberes y población autóctona. Pero la riqueza y la paulatina conversión al islam de la aristocracia indígena hace que la división no sea tan sencilla. Antes hemos visto las zonas en las que aparentemente se asentó cada grupo (véase apartado 2.3), veremos ahora algunos aspectos de la forma concreta en que lo hicieron.

3.6.1. Los árabes

Su organización interna, en los primeros tiempos, siguió manteniendo la estructura militar, ya que la conquista prosiguió hacia el Norte en campañas anuales, lo que implicaba además que se asentaran mayoritariamente en las ciudades o en sus proximidades, con mayor interconexión entre ellos. Tradicionalmente se ha supuesto que conservaban en parte sus estructuras tribales pero diversos hechos (véase apartado 3.4) sugieren que éstas estaban en un proceso acelerado de desintegración. Los conquistadores tomaron las tierras de quienes perecieron en combate o se resistieron. Es posible que esas apropiaciones fuesen inicialmente colectivas, hechas por los miembros de cada clan o tribu, o más probablemente serían “concesiones” a los jefes militares para el mantenimiento de sus tropas (Chalmeta, 1994: 224-226), que seguirían siendo trabajadas por los campesinos visigodos. Los jefes de los linajes más importantes debieron intentar muy pronto hacerse con grandes propiedades con plenas características privadas, transmisibles y enajenables (las *day‘a* citadas en los textos), o consiguiéndolas mediante “acuerdos” con los grandes propietarios visigodos.

Las disputas que se producirán entre los árabes a partir de la llegada de los *aynad* sirios en el 741 fueron debidas a la "falta de tierras" o, más posiblemente, de tierras roturadas y con campesinos que las trabajasen. Los integrantes de los *aynad* no recibirán en principio más que una parte de los impuestos que pagaban los cristianos, pero muy pronto los jefes de los linajes más importantes debieron intentar aumentar esos ingresos, aprovechando que ellos mismos se encargaban de la recaudación. Esto sin duda les permitiría llegar a acuerdos con la aristocracia visigoda, como por ejemplo el que debió existir entre Atanagildo, sucesor de Teodomiro al frente de la región de Tudmir (Albacete, Murcia, Alicante) con los yundíes, ya que cuando Abul-Jattar le impuso una multa de 27.000 dinares, serán éstos los que recauden inmediatamente esa suma, lo que lleva a suponer que la multa se impuso por motivos fiscales (Gutiérrez Lloret, 1998). O trataron de hacerse con propiedades privadas, al igual que los anteriores, obteniéndolas de las más diversas formas. Se conoce el "regalo" de varias aldeas con sus ganados y esclavos que Artobás, uno de los hijos de Witiza, le hizo a al-Sumayl y a otros jefes árabes. También se conocen algunos matrimonios con las hijas de la antigua aristocracia visigoda, como el de Ibn Sa'id con Sara, nieta de Witiza, o de 'Abd al-Yabbar b. Nadir con la hija de Teodomiro.

Todo este proceso se produce en un marco en el que simultáneamente se difunden rápidamente estructuras estatales, una de cuyas manifestaciones serían los impuestos personales para los musulmanes, y que refuerzan estas tendencias frente a las tribales-comunitarias.

3.6.2. Los beréberes

Autores como P. Guichard (1976) y Barceló (1998) han defendido que los beréberes se dispersaron en pequeñas aldeas y que mantuvieron su estructura tribal, básicamente reproduciendo las mismas estructuras que tenían en el Magreb. Eran asentamientos en los que todos los individuos formaban parte del mismo clan o tribu, estructuras igualitarias y con una apropiación comunal de la tierra, que posibilitaban una gran resistencia a la absorción por parte de las estructuras islámicas, ya que primero tenían que desaparecer las estructuras comunitarias y producirse la apropiación privada de los bienes. Para estos autores, permanecerían en general al margen de las estructuras estatales creadas por los árabes, aunque rebelándose –o participando en rebeliones encabezadas por otros– contra su dominio. Todas estas circunstancias explicarían las relativamente escasas noticias que encontramos sobre ellos en las fuentes (Guichard, 1976). En el siglo IX se citan

ya algunos linajes que quizá habían iniciado un proceso de "arabización", como el de los b. Dil-Nun de la zona de Santaver, aunque este proceso no puede darse por concluido hasta el siglo XI.

Para otros autores, no hay sin embargo ningún elemento que permita mantener dicha hipótesis (Manzano, 2006). No obstante, éste es un problema que tarde o temprano será posible resolver. Es obvio que si en la Península entraron clanes y tribus coherentes de beréberes que se asentaron conjuntamente, esos asentamientos presentarán características diferentes (estructuras, cerámica, etc.) a las de la población indígena, y por tanto será posible distinguirlos, cuando las investigaciones hayan alcanzado un nivel suficiente. Si no aparecieran, sería la prueba de que hubo una integración de los conquistadores en los mismos asentamientos, y de que, por tanto, no hubo estructuras diferenciadas.

3.6.3. La población hispanogoda

Si en los casos anteriores hemos visto cada grupo en conjunto, suponiendo una cierta igualdad básica, en parte porque nos faltan datos, en parte porque por su actuación como conquistadores debe contemplarse como un bloque, no sucede lo mismo con la población indígena, donde los grupos tuvieron claramente suerte diversa.

A) La aristocracia

Los que resistieron fueron eliminados o reducidos a esclavitud. Los que capitularon retuvieron sus propiedades y el control de los campesinos de sus tierras, que siguieron siendo siervos. La cantidad de ellos y las propiedades que retuvieron debió de ser muy notable, si tenemos en cuenta la situación que nos presentan las fuentes a finales del siglo IX (caps. VI y VII). Estos "señores" estaban obligados al pago de impuestos (territorial y de capitación). Buena parte de ellos se convirtieron con relativa rapidez al islam (muladíes), reduciendo así los impuestos que debían pagar y abriéndose el camino para el ascenso social, aunque no parece que al menos inicialmente se diferenciasen demasiado de aquellos que siguieron siendo cristianos (mozárabes). Aunque durante casi un siglo apenas aparecen en las crónicas, cabe distinguir varios grupos:

a) Como hemos indicado, algunas familias procuraron establecer alianzas con los linajes árabes predominantes, con frecuencia mediante el

matrimonio de sus hijas. Teniendo en cuenta la estructura de los linajes patrilineales árabo-beréberes, los hijos pasaban automáticamente a ser miembros del linaje del padre, lo que como indicó P. Guichard (1976) supondrá el fin de esas familias (véase subapartado 14.2.2).

b) Hubo otras familias que fueron capaces de resistir esta absorción. Las más poderosas llegaron a ejercer cierto predominio en sus territorios. Es el caso de los b. Qasi, que prefirieron establecer alianzas matrimoniales con los linajes vasco-navarros, en especial con los Arista de Pamplona (véase subapartado 6.2.3).

c) La jerarquía eclesiástica (obispos y abades), que en poco se distinguía de la aristocracia laica, se mantuvo sin demasiadas estridencias al lado del nuevo poder. En cuanto a la Iglesia regular, se advierte un incremento del monacato y los datos sugieren que hubo un continuismo entre el monacato visigodo y el mozárabe y que dichos monasterios disponían de amplias tierras y abundantes riquezas, sobre las que se aplicaron cada vez más impuestos (véase subapartado 5.2.4).

B) La población campesina

Son pocos los datos acerca de la situación de la mayor parte de la población campesina en época visigoda, pero en general se cree que tendrían un estatuto de siervos o esclavos y que se agruparon en aldeas o grandes cortijos, quizá con estructuras comunitarias (rotación de los campos por suertes, apropiación común de determinados espacios –fuentes, dehesas, bosques–, etc.) y obligados a entregar globalmente una parte de su producción como "renta". Tras la conquista seguirían en una situación semejante, pagando "renta" si la zona siguió controlada por un gran propietario visigodo, mientras que es posible que los incorporados a las tierras que se quedaron los árabes pasaran a ser aparceros; como tales debían pagar una parte de la cosecha a los nuevos amos y el impuesto correspondiente al Estado, pese a lo cual quizá mejoraría su situación personal.

Una parte de la población, difícil de cuantificar, se retiró a las zonas montañosas e inaccesibles, como las fuentes subrayan por ejemplo en el caso de Málaga, uniéndose a las comunidades que habían estado huyendo del control de la aristocracia visigoda en el siglo anterior; con ello se generalizaron los refugios *(ma'aquil)* y los poblados de altura *(husun),* uno de los rasgos particulares de los primeros siglos de Al-Ándalus (Acién, 1993). Más de un siglo después, el emir 'Abd al-Rahman II aún estará intentando censarlos –empleando en ocasiones a los obispos, como Hostegesis de Málaga– para someterlos a impuestos.

3.6.4. Los judíos

También la minoría judía existente debe ser tratada como un grupo independiente. Éstos habían sufrido una auténtica persecución por parte de la monarquía y el clero visigodos. Las fuentes son unánimes al indicar que eran numerosos, que apoyaron la invasión y que los árabes contaron con ellos en los primeros tiempos para asegurarse el control de numerosas ciudades.

Desgraciadamente, aparte de algunas generalidades, tenemos muy pocos datos sobre este grupo. Su presencia en las crónicas árabes o latinas es muy escasa y ellos no escribieron crónicas, posiblemente porque, como considera Ron Barkai, para hacer historia es preciso disponer de un territorio político controlado. Denominaron a la Península *Sefarad,* sin establecer diferencias entre los reinos islámicos y los feudales que se desarrollaron en ella. Seguirían con sus actividades artesanales y comerciales, con un estatuto semejante al de los cristianos visigodos y con una mejora de su situación durante el nuevo auge urbano que se produjo. Por el nombre *Sefarad* a veces se ha denominado a los judíos peninsulares sefardíes, pero este término sólo es de aplicación a los judíos que fueron expulsados de los reinos hispánicos a finales de la Edad Media o a quienes aceptan sus variantes de las prácticas religiosas, al igual que el término morisco sólo puede aplicarse a los musulmanes que permanecieron en el territorio peninsular después de la conquista de Granada.

3.7. La frontera. La formación de la monarquía asturiana

Ya hemos indicado que la mayor parte de los gobernadores árabes prosiguieron los ataques por la Septimania y Aquitania, ampliando las conquistas hasta que la sublevación beréber les obligó a detenerlas. Pero paralelamente a esa expansión, surgieron en la zona norte peninsular las primeras resistencias indígenas (Isla, 2002: 11-15). Según las crónicas asturianas tardías, la primera resistencia se efectuaría en Covadonga, pero el alcance, o incluso la misma existencia de esta batalla siguen en discusión, ya que la misma no es mencionada –tampoco Pelayo– por la contemporánea *Crónica Latina* (o *Mozárabe*) del 754. Estos hechos se suelen fechar durante el gobierno de ʻAnbasa (721-726), momento que coincide con un recrudecimiento de la política de arabización y de incremento fiscal bajo el califato de Hisam, que se habían atemperado durante los califatos de ʻUmar y Yazid II. Según las fuentes, entre otras medidas ʻAnbasa dobló los impuestos que debían pagar los cristianos. Por otro lado, según las fuentes árabes, las primeras resistencias indígenas tuvieron lugar en el Pirineo Occidental –y no en Asturias–

hacia el 733 (Chalmeta, 1994: 291), cuando se registra una fracasada expedición de Ibn Qatan (732-734). Si damos verosimilitud a todos los relatos, parece posible que en ese período diversos grupos indígenas de las zonas montañosas del norte peninsular y miembros de la antigua aristocracia visigoda refugiados en ellas comenzasen diversos movimientos de resistencia aprovechando las dificultades del territorio, resistencias que no recibieron demasiada atención por parte de 'Anbasa ni de sus sucesores.

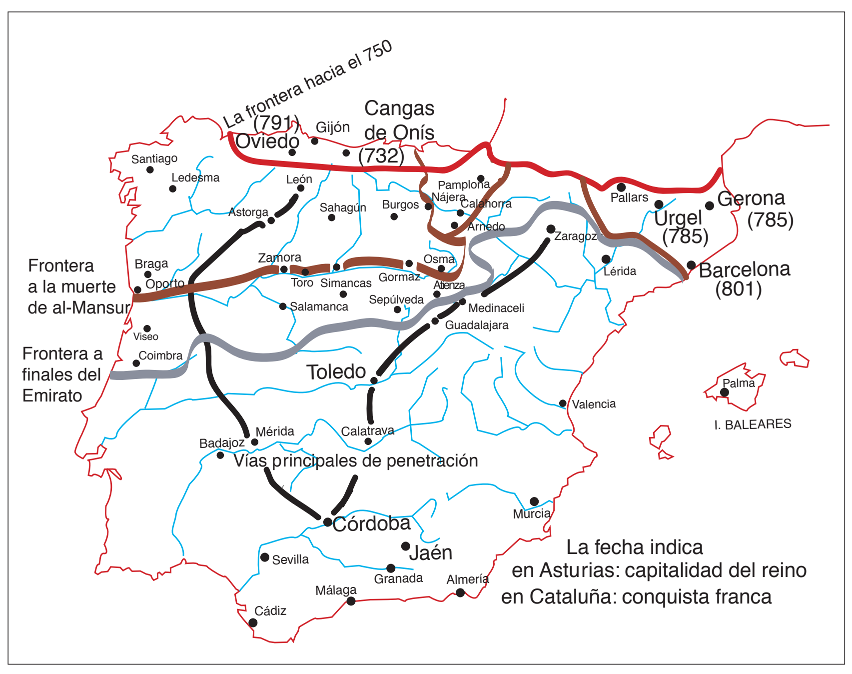


FIGURA 3.2. La evolución de la frontera entre los siglos VIII y X.

Es plausible que la *Crónica de Alfonso III* reordenase diversos relatos (¿orales?) para construir una historia coherente que justificase los orígenes del poder de los reyes asturianos, lo que implicaría reducir esos núcleos a los dos que estarían en el origen del reino: uno dirigido por Pelayo en la zona de Cangas de Onís, y otro aglutinado por Pedro, mencionado como *dux* de Cantabria, instalado más al Este. Estos núcleos se fusionarían mediante el matrimonio de Ermesinda y Alfonso, hijos de Pelayo y Pedro, respectivamente. La muerte de Favila, heredero de Pelayo, hizo pasar la "corona"

a manos de Alfonso. La crisis beréber, la lucha por el poder entre los árabes durante los años siguientes y la hambruna de los años cincuenta, produjeron el repliegue de los musulmanes, que fue aprovechado por Alfonso I para consolidar su territorio y efectuar una primera expansión. A pesar de las exageraciones de algunas versiones de la *Crónica de Alfonso III* parece probable que sólo ocupase el territorio comprendido entre la actual Asturias y la Galicia marítima, empleando, según A. Isla (2002), tanto la agresión contra las poblaciones indígenas, calificadas invariablemente como rebeldes, como los pactos con las aristocracias de los nuevos territorios. La idea de que Alfonso I creó un "Desierto Estratégico" en el Duero para impedir las penetraciones musulmanas está en la actualidad descartada (véase apartado 6.3). La amplia expansión que le atribuyen las crónicas tardías, habría tenido por objeto defender que la única legitimidad en la zona era la del rey (Alfonso III), en el momento en que esa zona estaba ocupándose realmente.

4

La formación del Emirato omeya de Córdoba (755-929)

4.1. Introducción

El siglo y medio largo de duración del Emirato de Córdoba suele dividirse en tres períodos. El primero es de constitución del Estado, dado que se produce el paso de provincia a reino y las profundas transformaciones de todo orden (políticas, administrativas, ideológicas...) que ello conllevó, aunque es también en gran medida de continuidad con el período anterior, ya que se reproducen las formas de gobierno que los omeyas habían desarrollado en Siria.

En un segundo momento, a partir de ʻAbd al-Rahman II, se inicia la reforma del Estado, que más allá de los cambios administrativos se plasma en lo que se ha denominado "islamización", término que tiene un significado mucho más amplio que el meramente religioso y que supone la imposición de la formación social islámica en espacios donde subsistían la feudalizante visigoda y la tribal beréber.

Las implicaciones de dichas reformas desencadenarán la oposición de los mas diversos sectores y desembocarán en una crisis general a partir del reinado de ʻAbd Allah, que estuvo a punto de destruir el Emirato a finales del siglo IX, crisis que constituye el tercer período.

4.2. El final del Califato omeya de Oriente

El Califato omeya se caracterizó por una constante inestabilidad provocada por un amplio conjunto de factores: *a)* la rapidez de la formación del imperio árabe y la inexistencia de mecanismos de integración de las poblaciones conquistadas dentro de la estructura social y política de éste; *b)* las dificultades para construir un Estado viable a partir de una población que en parte tenía aún una estructura tribal; *c)* las luchas religiosas y políticas

que desde el principio enfrentaron a los propios árabes y que se extendieron a las poblaciones convertidas; *d)* las frecuentes rebeliones causadas por todos esos factores, y *e)* las luchas por la sucesión en el seno de la propia familia omeya.

La última de estas crisis surgió tras la rebelión beréber del 739 que había consumido buena parte de las reservas militares omeyas. A la muerte del califa Hisam, estalla una nueva lucha en el seno de la familia que cuesta la vida en rápida sucesión a los tres siguientes califas (743-744). En una situación política y militar muy deteriorada se generaliza la rebelión en el Este (Jurasán, Irán) esta vez con una coordinación de todos los grupos de oposición, frente a la que resultarán inútiles los esfuerzos del último califa Marwan II (744-750).

Finalmente Abu l-Abbas ʻAbd Allah (749-754) es proclamado califa en la mezquita aljama de Kufa, instaurándose la dinastía abbasí. Con el fin de asegurar su poder, procurará el asesinato de todos los miembros de la familia del último califa omeya, asesinato del que muy pocos conseguirán escapar. Uno de estos fue ʻAbd al-Rahman ibn Muʻawiya al-Dajil ("el Emigrado"), nieto del califa Hisam, el cual tras un largo recorrido y diversas fugas acabó refugiándose en el norte de África, cerca de Nakur, junto a la tribu de los nafza, de la que procedía su madre. Con su paso a Al-Ándalus se iniciará un nuevo período en la Península Ibérica.

4.3. ʻAbd al-Rahman ibn Muʻawiya

Desde el norte de África ʻAbd al-Rahman inició contactos con un nutrido grupo de clientes omeyas –se ha calculado en unos 500– pertenecientes en su mayoría a los *aynad* sirios, que se habían establecido en la Península, y que apoyaron su paso a ésta. En el año 755 ʻAbd al-Rahman cruzó el Estrecho, desembarcó en Almuñécar, e inició un rápido periplo para reunir a sus partidarios, siendo proclamado emir por el *yund* del Jordán en Archidona; recibiendo después la adhesión de los *aynad* de Ilbira, Sidonia y Sevilla, así como la de numerosos beréberes, que tal vez esperaban que reiniciase la *yihad* (anteriormente su mejor fuente de ingresos). También contó con el apoyo de todos aquellos contrarios a al-Fihri y al-Sumayl.

Estos últimos no estuvieron dispuestos a ceder su poder e intentaron primero llegar a un acuerdo con ʻAbd al-Rahman, ofreciéndole en cierta forma asilo y el control de parte del territorio. Esto fracasó y se iniciaron entonces las hostilidades. El enfrentamiento definitivo tuvo lugar a las puertas de Córdoba (batalla de *al-Musara*). Tras su victoria, el omeya entró en la ciudad y se proclamó Emir de Al-Ándalus.

4.3.1. La nueva estructura política y administrativa

Aunque 'Abd al-Rahman I no se decidió a asumir el título de califa, sí ordenó que el discurso principal de los viernes *(jutba)* se hiciese en su nombre y que se maldijese a los califas abbasíes, aspectos que pueden considerarse símbolos externos de su independencia frente a aquéllos. El Estado que empieza a crear será una copia del de sus antecesores en Oriente. En este sentido impulsará la formación de una aristocracia *(hassa)* en la que tendrán un papel destacado los miembros de la familia omeya que poco a poco irán llegando a Al-Ándalus llamados por el nuevo emir. Junto a ellos los clientes omeyas a los que se asignan importantes rentas nutrirán las filas de los altos puestos de la administración y del ejército. Esto diferencia a Al-Ándalus del imperio abbasí, donde la preponderancia árabe existente bajo los omeyas dio paso a una mayor integración de las poblaciones y donde los conocimientos empezaron a ser un elemento mucho más importante para el ascenso en la administración que la genealogía.

Es quizá ahora cuando los distritos militares en los que estaban instalados los *aynad* empiezan a ser considerados provincias *(kuras)* con un gobernador *(wali)* que residía en la capital de la misma y que nombraba gobernadores para la región de Toledo y para la frontera. Es posible que también se produjese ahora la subdivisión de las coras en distritos *(aqalim*, sing. *iqlim)* con fines fiscales. La estructura administrativa central también crece: visires, cadíes...

Unos años después, ya consolidado en el poder, procede a crear un nuevo centro político en Córdoba, con la construcción de la mezquita aljama y del alcázar, tras derribar la antigua residencia de los gobernadores, donde se centralizarán los órganos de la nueva administración.

4.3.2. La fiscalidad

El Estado árabe inicial, tanto el del Califato ortodoxo, como el del omeya, estaba organizado para la guerra, obteniendo sus recursos del botín y de la fiscalidad sobre las tierras conquistadas. Por tanto, la expansión territorial llevaba consigo el aumento de los recursos, que a su vez eran "invertidos" en nuevas conquistas. Ya hemos dicho que 'Abd al-Rahman I intentó crear un Estado similar al de sus antepasados, pero los problemas para mantenerse en el poder le impedirán llevar adelante la *yihad* y la falta de control efectivo de todo el territorio limitará sus ingresos. Por ello recurrirá a aumentar la presión fiscal y sobre todo tratará de obtener tierras que le permitan la creación de un patrimonio para mantener las estructuras del Estado, desde su nuevo ejército a las construcciones. Para ello realizará exacciones, dirigidas sobre todo contra los antiguos aristócratas visigodos, como la "expropiación"

de la mayoría de las tierras de Artobás, o la eliminación del estatuto especial de que gozaba Tudmir.

La información sobre la estructura de los impuestos en Al-Ándalus es escasa y discontinua. Esquemáticamente, durante el Emirato, y sin que pueda indicarse cuándo se introduce cada uno de ellos, los impuestos pagados por los musulmanes estaban formados por el *'usr* (diezmo sobre la producción agrícola pagado en especie, que era posiblemente el más antiguo) y el *tabl* (impuesto sobre la tierra, pagado en moneda). Ambos constituían el *zaqat* o limosna legal. Además estaban la *sadaqa*, impuesto progresivo sobre el ganado; el *nadd*, contribución para librarse de acudir a la *yihad* y otros como la *bayzara*, que recaía sobre la caza con halcón, todos ellos pagados también en moneda. De todos los pagados en metálico, el *nadd* y el *tabl* parecen haber sido los de mayor entidad. El cálculo de la mayoría de los impuestos se hacía sobre el territorio, es decir, se determinaba la cantidad que debía pagar cada *qarya* (aldea) según su territorio, productividad, etc. Se supone que éstas distribuirían la cantidad a pagar entre sus miembros, aunque desconocemos la forma en que lo hacían (Guichard, 1988; Chalmeta, 1994; Barceló, 1997).

Por su parte los cristianos y judíos *(dimmíes)* debían pagar de forma individualizada. Sus impuestos se componían del *jaray* (impuesto sobre la tierra) y la *yizya* (impuesto de capitación). El conjunto era considerablemente más elevado que lo pagado por los musulmanes.

Por lo que se refiere a la moneda en la que se cobraban parte de los impuestos y se hacían los pagos del Estado, durante el Emirato no se realizaron acuñaciones de monedas de oro, quizá por ser un privilegio califal o por el aislamiento de la Península durante esta época con respecto al norte de África y a las rutas del oro, lo que impediría obtener el metal necesario. Por el contrario las acuñaciones de dirhams de plata fueron numerosas, la relación dinar/dirham parece ser que era de un diecisieteavo. Aunque quizá inicialmente existieran varias cecas, en este momento, la única ciudad mencionada como ceca es Córdoba y todos acuñaron con el nombre de Al-Ándalus. Las monedas del Emirato son anónimas (no figura el nombre del emir), aunque sí llevan la fecha y el lugar de la acuñación.

4.3.3. El ejército

Una de las primeras medidas de 'Abd al-Rahman I fue la formación de un "regimiento" personal integrado por sus clientes y por las tropas beréberes más fieles, que contará con unos setecientos hombres. Después, hacia el 774, realiza una transformación en profundidad del ejército e inicia la sustitución parcial de los *aynad* por tropas mercenarias permanentes, reclutando beré-

beres en el norte de África, y comprando esclavos en el sur de Europa. Los objetivos de esta medida parecen haber sido dos: el primero, la creación de un ejército totalmente adicto a la dinastía, siguiendo igualmente el modelo de Siria; el segundo, reemprender la *yihad*, pero apartando a los linajes árabes del mismo, de forma que sus beneficios políticos y económicos recayesen fundamentalmente sobre el emir, que era quien lo impulsaba.

4.3.4. Expansión del Estado y disidencia política

La mayor parte de las noticias que aportan los textos para el período emiral se refieren a las sublevaciones y revueltas que recorren la casi totalidad de los reinados. La relación de tales revueltas produce una fuerte sensación de caos. No obstante, su análisis permite establecer que todas ellas se relacionan con la construcción del Estado. Durante el reinado de ʻAbd al-Rahman I existieron tres tipos de conflicto.

Están en primer lugar las luchas por el poder. ʻAbd al-Rahman I tuvo que enfrentarse a las revueltas de los antiguos gobernantes de Al-Ándalus y de sus partidarios, que intentarán recuperar el poder en varias ocasiones.

Otras rebeliones son las propiciadas por los agentes de los califas abbasíes, en sus intentos de desbancar a los omeyas. Éstas están en general bien identificadas en las crónicas árabes y no parecen existir en los reinados de los sucesores de ʻAbd al-Rahman I, como si los califas de Bagdad hubiesen renunciado a recuperar los territorios perdidos en Occidente.

El tercer grupo, y más numeroso, lo componen las revueltas que deben relacionarse con la implantación del nuevo poder central y la imposición fiscal. ʻAbd al Rahman I dedicó su reinado a conseguir el control del territorio, actuando sobre todo en el bajo valle del Guadalquivir, lo que, como ha señalado Acién (1984), explica sublevaciones como la de los *yahsuhbíes*. La extensión de las medidas hacia el Norte generaría hacia el final del reinado respuestas similares por parte de las poblaciones beréberes situadas en el actual Portugal, en la zona entre el Tajo y el Guadiana, que en un momento dado llegó a extenderse hacia Santaver (Cuenca-Guadalajara) amenazando con una rebelión general de los beréberes. Más al Norte los enfrentamientos también se suceden, pero por su alejamiento de Córdoba el emir parece contentarse con un reconocimiento en gran medida teórico.

4.4. Hisam I (788-796)

ʻAbd al-Rahman I nombró heredero a su segundo hijo, Hisam. Ni éste ni sus sucesores tendrán ya que en enfrentarse a sublevaciones proabbasíes, pero sí

existirán enfrentamientos dentro de la propia familia omeya. Éstos serán protagonizados por Sulayman, hijo primogénito de ʿAbd al-Rahman I y a quién apoyará el tercero, ʿAbd Allah. La rebelión se apoyará en la teoría de los derechos del primogénito, pero aunque entre los omeyas la sucesión era básicamente hereditaria de padres a hijos, el emir podía designar de entre los miembros de la familia a quien considerase más conveniente.

Entre las razones que justificaban la elección de Hisam, según las fuentes, estaban, su religiosidad y su correcto comportamiento, que le granjeaban el apoyo del pueblo, a lo que se agregaba su conocimiento de las tradiciones tribales y, por tanto, su capacidad para controlarlas. Sulayman por el contrario no contaba más que con el apoyo de los *aynad*. Ello parece indicar que el proceso de islamización se extendía ya a la sociedad civil –esencialmente a la árabe, que es la que contaba–, y no sólo al estamento militar, cuya influencia política estaba en retroceso.

Todos estos factores, junto a las riquezas obtenidas en el reinado anterior, explican la relativa tranquilidad de su reinado. De hecho, Hisam sólo tendrá dificultades en la Serranía de Ronda y la baja Alpujarra, problemas que pueden ponerse en relación con la implantación del Estado omeya en las zonas montañosas de Andalucía.

La tranquilidad interior le permitió reiniciar el *yihad* y posibilitaron que no tuviera que recurrir a expedientes extraordinarios para sufragar los gastos. No obstante, no podrá frenar la consolidación del reino asturiano, ya que no se planteó la conquista, dada la cada vez mayor fuerza militar de aquel y las dificultades para asentar población islámica en la zona. Igualmente fracasó en sus intentos de recuperar Gerona y Narbona, pese a su victoria (793) sobre el duque de Septimania Guillaume au Court Nez.

4.5. Al-Hakam I (796-822)

Hisam designó heredero a su hijo al-Hakam. Sus tíos Sulayman y ʿAbd Allah, que ya se habían rebelado contra Hisam, y después de su derrota se habían refugiado entre los beréberes del norte de África, volverán a intentar hacerse con el poder. Si en la ocasión anterior se apoyaban en los derechos del primogénito, ahora se justificarán con una legitimidad distinta: la teórica vigencia de las tradiciones tribales que concedían derechos de sucesión a los hermanos del emir. La consolidación del Estado islámico en esos momentos puede apreciarse en el escaso apoyo que alcanzaron estas pretensiones en cada territorio. Sus principales seguidores estuvieron en el valle del Ebro, ayuda quizá propiciada por el deseo de un cambio de política que frenase el ascenso de los linajes mula-

díes, frente a los que no había actuado Hisam, y que posteriormente serán hasta cierto punto apoyados por al-Hakam (véase subapartado 6.2.2).

Sulayman murió durante la rebelión, y ʻAbd Allah, vencido, acabó pactando su establecimiento en la región de Valencia, que gobernó hasta su muerte al comienzo del reinado de ʻAbd al-Rahman II. Quizá la presencia de ʻAbd Allah en ese territorio potenció la llegada al mismo de una nueva oleada de beréberes del norte de África –ya que había estado refugiado entre ellos–, puesto que, como ha demostrado P. Guichard (1976), fue una de las zonas en la que mayor número de grupos se estableció. No obstante, si ocurrió así no llegarían como un "ejército mercenario" a su servicio, como ocurrirá en época de Almanzor, puesto que tras la muerte de ʻAbd Allah no hay noticias de su existencia y los beréberes de la zona parecen ser los menos activos políticamente si se comparan con los de Santaver, sur de Toledo o Mérida (véase capítulo 6).

Al-Hakam I inició un giro en la política fiscal llevada a cabo por Hisam, con un importante incremento de los impuestos para sufragar un Estado en expansión y pagar el aumento de su guardia personal, incrementada con mercenarios y esclavos. Aunque la parte principal seguirá recayendo sobre los sectores rurales, el aumento también afectará a los sectores urbanos (artesanos y comerciantes) de algunas poblaciones, cuyo tamaño había ido creciendo durante el siglo transcurrido.

Serán estos últimos, en gran parte descendientes de los árabes, quienes protagonizarán en Córdoba conspiraciones y revueltas que culminaron en la llamada rebelión del Arrabal. Además de que estaban implicados árabes, la principal diferencia con otras rebeliones es el papel de instigadores jugado por alfaquíes y ulemas (especialistas en Teología y Derecho) en su intento de condicionar la política emiral. Esta sublevación será dominada mediante una violenta represión, que según las fuentes causó cientos de muertos. Sólo se libraron precisamente los alfaquíes y ulemas, que a partir de ese momento empezarán a tener mayor preponderancia, es decir, los emires empezarán a contar con ellos, aceptando orientaciones a su política obteniendo a cambio la sacralización de su poder y el control ideológico sobre la población. Todo ello debe enmarcarse en el fortalecimiento de un Estado que empezaba a transformarse.

4.6. La frontera

La frontera musulmana *(tagr,* pl. *tugur)* no era una línea fortificada continua, sino amplias fajas de territorio. Era el espacio que separaba la Dar al-Islam (Territorio del Islam) del Dar al-Harb (Territorio a Combatir), donde se desarrollaba la *yihad*, término traducido generalmente como "guerra santa", aunque admite otras interpretaciones, quizá más correctas, como "esfuer-

zo por Dios". Este territorio fronterizo tenía abundante población, que por su situación tendrá una relación compleja tanto con los emires de Córdoba como con los reinos feudalizantes del Norte. Durante el Emirato esta frontera no aparece dividida en sectores; las fuentes árabes se refieren a *Yilliqiya* (que unas veces parece ser Galicia, aunque con más frecuencia se refiere al conjunto del reino asturleonés), *mayus* (posiblemente los vascos paganos), *vascus* (navarros), *anfranq* (francoscatalanes), etc. Aquí simplificaremos y seguiremos la partición tradicional en francos (luego catalanes) y astures (luego asturleoneses), a los que agregaremos los navarros a partir del momento en que rompan definitivamente sus relaciones con los muladíes del valle del Ebro.

4.6.1. El reino franco

En el extremo nororiental la contraofensiva protagonizada por Carlos Martel y Pipino el Breve, efectuada durante los años de la crisis musulmana (véase subapartado 3.2.2) les permitió recuperar Aquitania y desgajó la Septimania de Al-Ándalus, con lo que los territorios que reconocían más o menos la soberanía del incipiente reino franco prácticamente alcanzaron los Pirineos. Con ello la frontera andalusí en esta zona abarcó un territorio que comprendía desde el valle del Ebro hasta los Pirineos, con centro en Zaragoza.

Durante el reinado de 'Abd al-Rahman I conocemos una serie de confusos episodios cuyo trasfondo parece ser el intento de diversos personajes y grupos de librarse del control de Córdoba (véase subapartado 6.2.1). Aunque el emir les atacará repetidamente, no se enfrentará prácticamente a los francos. Después de Roncesvalles existió una situación de treguas intermitentes entre carolingios y omeyas a lo largo de los dos primeros reinados, por ejemplo, en el 777-780. Éstas se romperían tras la ocupación de Gerona en el 785, y aunque es cierto que 'Abd al-Rahman I no intentó recuperarla, sí lo hizo Hisam I. En el 801 Carlomagno conquistó Barcelona y creó la Marca Hispánica. La falta de respuesta de al-Hakam I implica, más que una tregua, su repliegue militar, producido en gran medida por los problemas internos. Sólo los linajes fronterizos combatirán durante los años siguientes los intentos francos de expansión. Tarragona pasará de unas manos a otras, como eje de una frontera fluctuante.

Por otra parte, debe recordarse que todas las intervenciones carolingias (Zaragoza [véase subapartado 6.2.1]), Gerona, Barcelona...) se realizaron a instancias de las aristocracias locales (árabes o *hispani*), que optaban por unirse a un estado en proceso de feudalización, en el que gozarían de gran independencia y en la que los impuestos centrales estaban desapareciendo, frente al Estado omeya en el que aumentaba la centralización y los impuestos;

sólo la jerarquía eclesiástica preferirá el estado islámico, que le aseguraba rentas más altas (véase subapartado 2.3.1), pese a su pérdida de protagonismo en la región.

4.6.2. El reino astur

Después de la expansión del reino asturiano conseguida por Alfonso I se va a producir una detención. El reinado de ʻAbd al Rahman I coincide con los de los cuatro primeros sucesores de Alfonso I, muerto en el 757. Sólo con respecto a Fruela se citan algunas campañas militares por uno y otro lado, pero las mencionadas por las fuentes árabes no lo son por las cristianas y viceversa y todas están llenas de exageraciones, no obstante es posible que Fruela ampliase su control de Galicia hasta el Miño. Por otro lado, las dificultades interiores tanto del emir Omeya, como de los asturianos, explican la tranquilidad de las fronteras durante el resto del período. Las luchas internas en el reino asturiano pueden explicarse por el enfrentamiento entre los diversos grupos, o entre sus dirigentes, por el poder, y en especial por la resistencia de las aristocracias galaicas frente a la monarquía de Oviedo, que concluirá provisionalmente con la constitución de un gobierno compartido –la Curia– con Alfonso II. Será bajo este rey, según la tradición, cuando Asturias termina su expansión por Galicia y comienzan los ataques hacia el Sur, hasta ocupar Lisboa en el 798. Aunque esta ciudad será recobrada en el 809, la mayor parte de las campañas musulmanas se saldan con fracasos. Es para Asturias un período de consolidación.

5

El proceso de islamización

5.1. Introducción

La política seguida por al-Hakam I le permitió transmitir a su sucesor un reino pacificado. 'Abd al-Rahman II (822-852) y Muhammad I (852-886) iniciarán una serie de grandes cambios a todos los niveles a los que se da el nombre de islamización, proceso que rebasa con amplitud el ámbito de la religión. Se trata de la expansión de los mecanismos que articulan la formación social islámica y que afectó a la estructuración del Estado, a la organización del territorio, a la potenciación de las ciudades, etc.

5.2. La reestructuración del Estado

'Abd al-Rahman II iniciará una serie de importantes cambios en la organización del Estado, que en parte se han considerado de influencia abbasí. Las funciones se distribuyen entre una serie de Departamentos, cuyo centro serán la Cancillería y la Hacienda, atendidos por numerosos funcionarios que se jerarquizan (visires y secretarios en la Cancillería, intendentes y tenedores de libros en la Hacienda). Al mismo tiempo se incrementa el número de los magistrados urbanos (*sahib almadina*, *sahib al-suq*, dos cuerpos de Policía, etc.) y se establece el protocolo oficial de la corte, en el que al parecer jugó un importante papel el músico Ziryab, llegado de la corte abbasí de Bagdad.

5.2.1. La política fiscal

Para mantener un Estado en crecimiento, era imprescindible el aumento de los recursos. Según Ibn Hayyan las rentas del Estado, que en época de

al-Hakam I eran de 600.000 dinares anuales, llegaron a 1.000.000 con 'Abd al-Rahman II. Al-Hakam I había iniciado una política impositiva que también incidía en los sectores urbanos. Aunque no parece que 'Abd al-Rahman II rebajase esos impuestos, tampoco los subió. Su política fiscal parece que consistió, por un lado, en el aumento de la presión sobre los mozárabes y, por otro, en el incremento de las acuñaciones de moneda circulante: *dirhams* de plata, y algunos feluses de cobre, que ahora se documentan con claridad. Al igual que en reinados anteriores, la acuñación era un monopolio del Estado, pero el cambio en el aspecto de las monedas sugiere el incremento de la producción a partir de la reforma de la Casa de la Moneda *(dar al-Sikka)* en Córdoba.

Muhammad I siguió aumentando la presión fiscal. Al parecer, suprimió algunos de los privilegios coránicos de que habían disfrutado los musulmanes y al tiempo eliminó algunas de las zonas en las que aún estaban vigentes los antiguos pactos firmados con los cristianos, a los que se imponen las nuevas figuras fiscales, que incrementan de forma importante las cantidades que debían abonar. El sistema funcionó como una maquinaria rigurosa, aún durante las graves sequías de los períodos 865-868 y sobre todo del 873-874, en que fue acompañada de graves epidemias.

En cierta forma esta presión fiscal se refleja también en la política seguida con respecto al ejército. Muhammad aumentó el número de mercenarios y dispensó a los cordobeses de participar en las campañas anuales a cambio de que costeasen el equipamiento de contingentes.

5.2.2. La organización del territorio y el crecimiento urbano

Los tres primeros emires habían establecido su Estado sobre el medio y bajo Guadalquivir, ya habían empezado a implantarlo sobre las zonas montañosas del Sur, además de combatir constantemente para mantener el control de los territorios fronterizos (Zaragoza, Toledo, Mérida) (véase capítulo 6). 'Abd al-Rahman II en el 826 aún deberá intervenir en la zona de Takurunna (Ronda) y mucho después en Algeciras (850). Pero sus actuaciones se orientarán sobre todo a potenciar el crecimiento urbano (Cressier, García-Arenal, 1998; Caballero, Mateos, 2000), fundando nuevas ciudades y dotando a algunas de las ya existentes de nuevos elementos, unos para mejorar su control (alcazabas, murallas), otros para incidir en la islamización religiosa de su entorno (mezquitas, baños, etc.), y otros para impulsar su conversión en centros productores y mercados regionales (zocos), de forma que sus intereses coincidiesen con los del Estado.



FIGURA 5.1. Foto aérea del Alcázar de Úbeda.
Fuente: Fundación de ʻAbd al-Rahman II.

Naturalmente buena parte del esfuerzo constructivo se centró en Córdoba, donde amplió al doble de su tamaño la mezquita levantada por ʻAbd al-Rahman I, reformó profundamente el Alcázar Real y reconstruyó con sillares la calzada de la orilla derecha del Guadalquivir, muy dañada por las crecidas.

Muhammad I prosiguió ampliando la red urbana. En este aspecto durante su reinado se fundaron Qalʻat Ayyub (Calatayud), Mayrit (Madrid), Larida (Lérida) y Talamanka (Talamanca).

5.2.3. La potenciación de la economía mercantil

La política de incrementar la acuñación de moneda se completaba con la exigencia de que cada vez una mayor proporción de los impuestos debían pagarse en moneda, lo que obligaba a los campesinos a vender productos en el mercado para hacerse con ella. ʻAbd al-Rahman II reforzó este comercio refor-

mando los sistemas de pesos y medidas y aumentando el control sobre cambistas, comerciantes, etc., todo lo cual impulsó la economía monetaria frente a la de intercambio. Ese incremento y la política de urbanización generaron al mismo tiempo un desarrollo de la artesanía.

Esta política decididamente mercantilista se advierte también en el incremento del comercio exterior con el estrechamiento de lazos con los principados de Nakur, Tahart y Siyilmasa, y potenciando el comercio marítimo que se plasmó por ejemplo en el apoyo dado a la flota mercante que fondeaba en los caladeros mediterráneos. Aunque Leví-Provençal (1982) destacaba entre estos puertos el de Escombreras en Cartagena, estudios más recientes como el de J. Lirola (1993) sugieren que el mismo estaba en decadencia desde mucho antes. A partir del año 884 empezará a cobrar importancia Pechina *(Bayyana),* elegida como centro por los marinos que frecuentaban el fondeadero de Tenés en el norte de África (Leví-Provençal, 1982a: 223-224). Aparte de ello hay noticias de relaciones con el rey carolingio Carlos el Calvo.

5.2.4. La política de integración

Aunque no parece que los omeyas desarrollasen una política de proselitismo sobre los cristianos, no hay duda de que procuraron mantener unas relaciones razonables con la población sometida, de la que les interesaba sobre todo cobrar los impuestos sin sobresaltos. Pero a partir de ʽAbd al-Rahman II es posible que hubiese una ofensiva "arabizadora", que debe enmarcarse en el contexto general de la política de este emir.

Autores como Eulogio o Álvaro se quejan en sus obras de que muchos cristianos estaban siendo atraídos a la administración y que se arabizaban por el contacto con la civilización dominante, en la que encontraban numerosas ocasiones para integrarse; que dominaban el árabe, hablado y escrito, pero que eran incapaces de utilizar el latín, que estudiaban la literatura y la teología árabe, pero no los evangelios o los escritos cristianos. Esta situación acabará llevando a los sectores mozárabes más radicales a impulsar una política de confrontación con las autoridades religiosas islámicas, buscando deliberadamente el "martirio" como forma de cohesionar a la comunidad cristiana.

5.2.5. El malikismo

Como estamos viendo, la islamización supone mucho más que la expansión de la religión, pero no hay duda de la mayor influencia de los alfaquíes y

ulemas desde el primer momento del gobierno de ʿAbd al-Rahman II, quien intentó atraérselos con medidas como la ejecución del *comes* cristiano Rabi' (encargado de los impuestos extracoránicos) y el derribo de la lonja de vinos de *Sacunda,* etc., y que debieron desempeñar un importante papel en la intensificación de la arabización cultural.

5.3. La defensa de la frontera

El abandono de la *yihad* como fuente principal de recursos del Estado no significó el abandono de la actividad bélica contra los reinos del norte, aunque las operaciones estarán destinadas a frenar su avance más que a la obtención de botín. Hay que tener en cuenta que la progresiva estructuración feudal de dichos reinos incrementará su actividad bélica y depredatoria, mientras que la evolución de Al-Ándalus hacia una sociedad urbana, la alejará de la guerra; por ello perdió la capacidad de movilización que había caracterizado la época de la invasión, y tuvo que recurrir para su defensa a ejércitos mercenarios (período omeya) o foráneos (almorávides y almohades).

Por lo que se refiere a las acciones de ʿAbd al-Rahman II en este campo, cabe señalar un reforzamiento del ejército de mercenarios y esclavos formado por sus antecesores. En cuanto a la actuación militar concreta, él mismo había dirigido algunas campañas al final del reinado de su padre, en una política de contención de los asturianos que continuó al principio del suyo. Después habrá una tregua entre el 828-838, aunque se reemprendieron posteriormente las aceifas anuales hasta el final del reinado. En el extremo Este ʿAbd al-Rahman II envió a lo largo del reinado al menos tres expediciones contra Barcelona para recuperar la ciudad, pero fracasó ante sus defensas, aunque arrasó el territorio y penetró al menos una vez hasta Narbona. Posiblemente ello fue en parte posible porque la marca carolingia estará sacudida por continuas convulsiones internas, reflejo de las que agitan el imperio a partir del reinado de Luis el Piadoso (814-840). Las crónicas también citan el establecimiento de al menos un período de tregua con los francos en época de Carlos el Calvo (843-877).

Muhammad I, con mayores problemas internos, pese a algunas victorias como la del arroyo de Guazalete (854), tampoco pudo contener los avances asturianos sobre la ribera norte del Duero, donde en el 856 Ordoño I ocupó y reparó las murallas de León, que muy pronto será la capital del reino. A partir del 863 los musulmanes consiguen una serie de victorias, mientras que éstas y las derrotas se equilibran hacia los últimos años del reinado. Alfon-

so III, sobre todo a partir de la victoria de Polvoraria (878), consolidará el territorio mediante la repoblación, para lo que alentará a los mozárabes a trasladarse a la zona, al tiempo que potencia las *pressuras*, es decir, la ocupación y puesta en cultivo de nuevas tierras, que serán en gran medida protagonizadas por los hijos del rey, lo que indica que se trata de una toma de posesión del territorio por la monarquía.

En el Este, la desintegración del imperio carolingio llevará progresivamente a la unión de los condados en lo que será el núcleo fundacional de Cataluña, proceso que se suele considerar que se inicia con Wifredo el Velloso (870-897), aunque serán sus descendientes quienes lo consoliden a lo largo del siglo X.

6

La persistencia de poderes regionales

6.1. Introducción

Los relatos de las fuentes árabes, a cuyo partidismo omeya ya nos hemos referido, limitan nuestro conocimiento sobre lo que sucede en las zonas más alejadas de Córdoba casi exclusivamente a las continuas "rebeliones" que tienen lugar en las mismas. No obstante, los enfrentamientos narrados por las fuentes pueden ser hasta cierto punto leídos como prueba de la existencia de poderes regionales, que intentan constantemente escapar al control de Córdoba, o quizá mejor, que sólo son controlados por los emires cordobeses cuando éstos pueden llevar sus ejércitos a la respectiva región. Es decir, continuaría una situación muy semejante a la existente durante los primeros cincuenta años, cuando los grupos establecidos en cada región actúan con gran independencia de los gobernadores, que sólo mediante el *yund* pueden controlar el territorio.

Desde el punto de vista de las "razones" de las poblaciones de esas zonas, la investigación de los últimos años ha ido profundizando en el estudio de las formaciones sociales de Al-Ándalus, (Guichard, 1976; Acién, 1997) y en el análisis de las problemáticas "regionales" (Manzano, 1991; Sénac, 2000; Picard, 2000), aunque existan numerosas diferencias entre las interpretaciones propuestas por los diversos autores. A continuación resumiremos los datos existentes sobre algunas de esas zonas durante el Emirato omeya.

6.2. La frontera superior

La frontera superior comprendía el valle del Ebro hasta los Pirineos. La reconstrucción de la historia de esta zona es compleja, ya que sólo aparece cuando entra en conflicto con Córdoba. No era un espacio homogéneo, sino que se articulaba en un conjunto de territorios, controlados por una

diversidad de personajes y grupos, con fuertes lazos de diversa naturaleza entre ellos, aunque a menudo se enfrentan entre sí, y sobre los que Córdoba sólo tenía un control nominal. No obstante, es posible distinguir al menos tres grandes períodos.

6.2.1. El predominio árabe

En el momento de la conquista debieron de establecerse en la región linajes árabes que hegemonizarán el territorio durante las primeras décadas, algunos de cuyos miembros aparecen disputándole el poder a al-Sumayl cuando este se establece en Zaragoza tras "repartirse" Al-Ándalus con Yusuf al-Fihrí.

Esta situación no cambiará con la llegada de ʻAbd al-Rahman I, en cuya época las fuentes citan a Sulayman b. Yaqzan al-Kalbi al-ʻArabi que domina la zona de Gerona a Barcelona, a Husayn b. Yahya al-Ansari situado en Zaragoza, y que en cierta forma parece depender del anterior, a los b. Salama en Huesca, etc.

Sulayman y al-Ansari, se rebelan en el año 774 y capturan al jefe de las tropas enviadas por ʻAbd al-Rahman I, que el primero enviará a Carlomagno con la propuesta, en la interpretación de P. Chalmeta (1994: 366-375), de reconocer su soberanía, recibiendo a cambio sus propias tierras en honor y *tenencia,* lo que supondría la creación de un auténtico "principado vasallo" franco, y protegido por estos del emir de Córdoba. Además le entregaría Zaragoza como base de la nueva frontera. Carlomagno aceptó y atravesó la frontera; sometió a todos los pequeños "señores" cristianos y muladíes de la región, incluida Pamplona, y llegó ante Zaragoza. Pero en ella Husayn al-Ansari, quizá no enterado del pacto y, en cualquier caso, el principal perjudicado puesto que perdía la localidad que dominaba, se negará a entregar la ciudad. El rey franco no pudo tomarla al asalto y se vio obligado a replegarse, llevándose prisionero a Sulayman al considerar que le había traicionado. Las fuentes árabes afirman que fueron los hijos de éste quienes atacaron la retaguardia de Carlomagno para liberarlo, con lo que tuvo lugar la conocida batalla de Roncesvalles. La versión árabe es hasta cierto punto la recogida en la *Chanson de Roland* (escrita hacia el siglo XI), aunque Eginardo, casi contemporáneo de los hechos, atribuirá el ataque a los vascones. Diversos autores han tratado de conciliar las diversas fuentes, así Menéndez Pidal (1959) consideró que pudo haber una "operación conjunta" efectuada por los linajes de la frontera (árabes, muladíes, vascones) dadas las alianzas existentes entre los diversos grupos; autores como Abadal (1953) y Lacarra (1981) sugieren que hubo dos acciones, una primera antes de llegar a Pamplona, en la que los árabes liberarían a Sulayman, y una segunda entre Pamplona y los

Pirineos, protagonizada por los vascones. Más recientemente Chalmeta (1994) ha vuelto a los datos de las fuentes árabes, defendiendo que hubo un sólo encuentro, protagonizado por estos últimos, que ubica entre Zaragoza y Pau (en concreto en uno de los desfiladeros del valle del Ebro).

En el 776-777 'Abd al-Rahman I realizará una gran campaña contra Zaragoza y las tierras situadas al Norte para volver a imponer su dominio en la zona; para ello impulsó el asesinato de Sulayman por Husayn y exigió el pago de impuestos y la entrega de rehenes. Pero el sometimiento de la zona fue muy breve, hasta que el emir tome Zaragoza y ejecute a Husayn en el año 783. Aunque poco después, ya en el reinado de Hisam I, se reproduce la sublevación, dirigida ahora por Sa'id, hijo del anterior, mientras que en el extremo nororiental también los dos hijos de Sulayman ('Aysun y Matruh) controlarán sucesivamente el territorio, e incluso Matruh llegará a ocupar temporalmente Zaragoza.

6.2.2. Los linajes muladíes. 'Amrus

Como ha destacado E. Manzano (1991) el predominio de los linajes árabes será sustituido en estos territorios a finales del siglo VIII por el dominio de linajes muladíes. A esto cabe añadir que aparentemente es también en esos momentos cuando termina la dualidad de gobernador árabe y obispo visigodo de los primeros tiempos de la conquista, fenómeno subrayado por M. Acién (1999; 2000: 435) al que nos hemos referido con anterioridad (véase subapartado 2.3.1). Este doble cambio se produjo después de las operaciones de los emires contra los linajes árabes y del papel que en ese contexto desempeñaron miembros de linajes muladíes. En el Oeste los b. Qasi parecen haber dominado la zona de Tudela y uno de sus miembros, Musa b. Fortun b. Qasi, será quien dé muerte (789) al anteriormente mencionado Sa'id. En la región de Huesca otro muladí, Bahlul b. Marzuq, derrotó (798-799) al linaje árabe de los b. Salama; pero poco después, al este de esta población, Jalaf b. Rasid se librará de Bahlul asesinándolo (802), fortificará Barbastro y su linaje dominará esa región hasta al menos el año 883. En fin, la propia Zaragoza y Huesca serán controladas por otros dos muladíes, 'Amrus y Sabrit, primos entre sí, que parecen haber tenido cierta relación de dependencia con los hijos de Sulayman, a pesar de lo cual 'Amrus asesinó a Matruh en el 790.

Estas actuaciones no implican que los muladíes actuaran siguiendo órdenes de los emires, más bien parecen enmarcarse en la lucha por el control del territorio entre los linajes locales, primero contra los árabes y luego entre sí. Paralelamente alternarán la rebelión con el servicio a los omeyas.

En este sentido puede señalarse una primera fase de enfrentamientos, a la que sucede el predominio de ʻAmrus, que, nombrado gobernador de Zaragoza por al-Hakam I (800), dominará el valle del Ebro hasta su muerte en 814, apoyado por su primo Sabrit en Huesca y combatiendo al resto de los "señores" muladíes.

6.2.3. Los b. Qasi y Pamplona

A la muerte de ʻAmrus impondrán su hegemonía en el valle del Ebro los b. Qasi, que se relacionaron estrechamente con el naciente reino de Pamplona. No obstante los linajes de ʻAmrus y Sabrit reaparecerán posteriormente en Huesca, donde gobernarán primero los descendientes de ʻAmrus (871-887), que serán sustituidos luego por Muhammad al-Tawil, descendiente a su vez de Sabrit y que inicia el linaje de los b. al-Tawil.

Pamplona fue ocupada por pacto durante la conquista, pero ya en época de Yusuf al-Fihrí se había rebelado. Aparentemente la estructura social de su población era muy diferente a la del resto de la Península, con una organización gentilicia muy acusada. En la misma se produjo desde muy pronto una lucha entre los linajes vascones de los Velasco y los Arista, proclives o contrarios respectivamente a los francos, conflicto en el que incidieron los b. Qasi (aliados de los últimos).

Este último linaje parece proceder de un conde visigodo denominado Casio, que es posible que estuviese al mando de la frontera frente a los vascones y que habría pactado con los musulmanes, lo que explicaría su dominio sobre Tudela, Arnedo, Olite, etc.

Ignoramos quién dominaba en Pamplona durante la mayor parte del reinado de ʻAbd al-Rahman I y durante la campaña de Carlomagno (778), pero después de la retirada de éste, debió de aumentar la influencia omeya. En el 799 Mutarrif b. Musa b. Qasi aparece como gobernador de la ciudad, probablemente en representación del emir, ya que su asesinato ese año dio lugar al ascenso de los Velasco y supuso una clara aproximación de Pamplona a carolingios y asturianos. La reacción de al-Hakam I se concretó en la victoria del *Wadi* Arun (816), lo que supuso la derrota de los Velasco, pese a la ayuda que les prestó Alfonso II.

La expulsión de los Velasco implicó el ascenso de los Arista (o Íñigos), que se hacen con el poder en el incipiente reino cristiano, y una vuelta a la influencia de los b. Qasi (fueron frecuentes los enlaces matrimoniales entre los dos linajes, que con frecuencia llevarán a cabo una política conjunta respecto a Córdoba). En este sentido, a las buenas relaciones existentes durante los primeros años del reinado de ʻAbd al-Rahman II sucede el doble jue-

go practicado por Musa b. Musa b. Qasi, que prácticamente se creó un "señorío" en la zona de Tudela, y que acabaría extendiendo su dominio a toda la frontera superior, poder de hecho que acabó siendo reconocido por el emir al designarlo en el año 852 gobernador de Tudela y Zaragoza, y en 855 virtualmente de toda la frontera superior, aunque su sometimiento a Córdoba fue a menudo sólo nominal.

Es posible que esta preponderancia explique en parte el cambio de orientación política de García Iñiguez de Pamplona, que a partir del 855-859 se aproxima a Ordoño I, rey de Asturias, rompiendo con los b. Qasi (línea que se reforzaría con Alfonso III). En respuesta Pamplona será en los años siguientes uno de los objetivos preferentes de las aceifas cordobesas, con el apoyo de Musa ibn Musa.

Pero muerto éste (862), sus hijos, tras un periodo de calma, iniciaron una nueva rebelión contra Córdoba (871), reanudando los enlaces matrimoniales con los Arista y pactando con Alfonso III. Perdido el control de la región, Muhammad I intentará quebrantar el poder alcanzado por los b. Qasi, con continuas campañas y alimentando sus disputas internas; para ello apoyó a unos miembros contra otros y quizá alentó en Huesca a los linajes muladíes de los b. 'Amrus y los b. Sabrit. De esas luchas emergerá Muhammad b. Lubb, que derrotó a sus parientes (882) y empezó a reconstruir el antiguo poder de su abuelo Musa. Ante la situación, el emir potenciará a algunas familias árabes, especialmente a la de los Tuyibíes, a los que ayudó a reconstruir Calatayud y Daroca y alentó en su enfrentamiento con los b. Qasi, que se extendería durante las décadas siguientes.

6.3. La frontera media. El valle del Duero

Durante mucho tiempo ha persistido la tesis, ya apuntada en el siglo XIX, pero defendida después con radicalidad por Sánchez Albornoz, de la existencia de un "desierto estratégico" en el valle del Duero, que se habría formado a partir del repliegue de los conquistadores después de la crisis beréber (741-745), el hambre del 751-754 y las actuaciones de Alfonso I. En la actualidad esa tesis parece totalmente descartada, ya que además de las ideas tradicionales opuestas a esa teoría, como las de Menéndez Pidal, los incipientes trabajos arqueológicos muestran que hubo una ocupación permanente en la región; al mismo tiempo, otros estudios recientes sugieren cada vez con mayor contundencia la existencia de una densa toponimia y antroponimia árabo-beréber (Mínguez, 1995; 2001; Isla, 2002), que cada vez resulta más difícil atribuir a migraciones desde el Sur.

No obstante, sí debe explicarse la escasez de noticias sobre esas regiones a lo largo del Emirato y Califato. E. Maíllo (1994: 32-33) ha sugerido, al analizar el caso de Salamanca, que desde el principio de la época omeya la frontera estaba en realidad al sur del Sistema Central. En esas circunstancias, la dispersión de la población en pequeñas aldeas y la falta de una estructura política que aglutinase el conjunto y sobre la que los emires cordobeses o los reyes asturianos pudiesen actuar hicieron que la región no presentase resistencia a ninguno de los poderes –andalusí o asturiano– que ocasionalmente llegaban a la zona. Y esa falta de resistencia se tradujo en falta de noticias en los textos o en fulgurantes conquistas de "ciudades" que cambiaban de mano con igual rapidez. Mientras que los omeyas no parece que intentaran nunca reocupar el territorio, sí fue una preocupación constante de los reyes asturianos, como sugiere la esporádica mención a obispos en el siglo IX. Pero sería Ramiro II (931-950) quien conseguiría establecer un control permanente sobre la zona e iniciaría su organización (Barrios, 1985; Maíllo, 1994), organización que intentaría destruir Al-Mansur con sus repetidos ataques.

6.4. Toledo

Toledo, antigua capital del reino visigodo, era en época omeya la principal ciudad de la zona central de la frontera. Aunque considerablemente alejada de ésta, fue con frecuencia uno de los puntos de concentración obligada de las tropas que se dirigían hacia el Norte. A pesar de ello la población aparece en continua "rebelión" a partir del reinado de al-Hakam I. Pero presenta algunas particularidades con respecto a las otras zonas que estamos viendo (Manzano, 1991):

a) Las fuentes se refieren como motores de las rebeliones a las "gentes de Toledo".
b) No aparecen linajes, ni familias al frente de las rebeliones, como máximo algunos jefes sin demasiada continuidad en el tiempo.
c) La población estaba compuesta fundamentalmente por indígenas.
d) Se mantuvo una importante comunidad mozárabe durante todo el periodo, perdurando la herencia religiosa visigoda incluso en temas como la herejía adopcionista y otros.
e) A pesar de todo hubo una importante islamización desde muy pronto, hasta el punto de que los dirigentes religiosos de Córdoba, que impulsaron la rebelión del Arrabal, se refugiaron allí para escapar a la represión de al-Hakam I.

Las primeras rebeliones, en época de ʻAbd al-Rahman I, aparecen relacionadas con el linaje del depuesto gobernador Yusuf al-Fihrí, lo que suele

explicarse por la preponderancia que éste había conseguido en el período anterior. Después la ciudad será estrechamente controlada, y serán nombrados como gobernadores incluso alguno de los hijos del emir de turno. Pero la ciudad vuelve a rebelarse al inicio del reinado de al-Hakam I, momento en que se fecha la matanza de la "Jornada del foso" ordenada por el Emir, pero cuya verosimilitud histórica ha sido recientemente puesta en duda (Manzano, 1991: 274-284). En cualquier caso, esta matanza, si se produjo, no detendría las endémicas revueltas durante el resto del Emirato.

Estas rebeliones, sobre todo las que se producen durante el reinado de ʻAbd al-Rahman II (828-837), parecen tener como objetivo la expansión de la influencia de la ciudad, a costa de los beréberes asentados en el entorno, aunque los datos existentes son muy escasos. Tras su victoria, los medios empleados por ʻAbd al-Rahman II para controlar la ciudad fueron encomendar el gobierno a miembros leales a la dinastía, reforzar algunos puntos del territorio circundante, levantando la fortaleza de Calatrava y construir otra en el interior de la ciudad que permitiese la protección de la guarnición, al igual que haría en Mérida; pero, como allí, la misma resultó ineficaz para frenar la siguiente revuelta.

Ésta, iniciada a la muerte de ʻAbd al-Rahman II, se alargaría durante gran parte del reinado de Muhammad I (852-873) y alcanzaría unas proporciones considerablemente mayores que las anteriores. Los toledanos se aliarán ahora con los beréberes baranis, situados en Almadén, y alcanzarán en sus correrías las tierras de Jaén, en cuyo territorio derrotaron a las tropas cordobesas cerca de Andújar. Además, reforzaron aún más su posición con la ayuda de Ordoño I, rey de Asturias, que envió tropas. No obstante, la contraofensiva de Muhammad I le permitió derrotar a los coaligados en la batalla de Guazalete en 854, y aunque ello no supuso la sumisión de la ciudad, sí obligó a Ordoño a abandonar la alianza. Los toledanos recurrieron a Musa b. Musa b. Qasi de Zaragoza, quien envió a su hijo Lubb b. Musa (859), aunque éste debió abandonar Toledo a la muerte de su padre en 862. Los toledanos continuaron durante los diez años siguientes en una situación ambigua frente a Córdoba, "entre la rebeldía y la obediencia" según Ibn Hayyan, desgarrados entonces por luchas internas. Alguna de estas facciones intentó apoyarse en el emir, con lo que éste sometió nuevamente la ciudad.

6.5. Los beréberes: Santaver y el Sharq Al-Ándalus

Como en otras muchas zonas, las tierras situadas entre el Levante, el sur del valle del Ebro y Toledo parecen haber estado ocupadas por grupos beréberes, enfrentados con frecuencia a los omeyas. Pese a la brevedad de las refe-

rencias parece que, en regiones como Santaver, a finales del siglo VIII se habían constituido ya en las diversas tribus unos clanes preponderantes (b. Madyun, b. Azzun, b. Zannun). Estos clanes a su vez establecen alianzas entre ellos, aunque es difícil determinar si la base de su poder seguía siendo la solidaridad tribal (Guichard, 1976: 392-399), o si ya estaban configurándose como linajes aristocráticos (Manzano, 1991: 247-257). Esos clanes se enfrentan entre ellos por el poder sobre el conjunto del territorio, aunque dentro de cada uno de los clanes existía un amplio grupo de miembros que tenían derecho a la jefatura (hermanos, tíos, primos...). A mediados del siglo IX en la región de Santaver la hegemonía pasó a los b. Zannun. Éstos no tardaron en arabizar su nombre (b. Dil-Nun) y sus miembros se repartieron el control efectivo del territorio: Huete, Uclés, Huelamo, Játiva, etc., aunque no está claro si alguno de ellos ejercía algún tipo de autoridad sobre el conjunto. Sometidos en el siglo X por 'Abd al-Rahman III, su influencia no desaparecerá y a la caída del Califato constituirán un reino propio con capital en Toledo. En ninguno de los casos conocemos los mecanismos por los que se preservó la unidad del linaje y el territorio y si estos fueron de tipo tribal como sugiere Guichard, o "aristocrático", como supone Manzano.

6.6. El Occidente de Al-Ándalus. Mérida

En el Occidente de Al-Ándalus la situación inicial parece haber sido muy semejante a la de la frontera superior, con el dominio de una serie de linajes árabes, entre los que destacaron los *yahsubíes*, que entraron en gran número con los *aynad* de Egipto y Emesa y que controlaron las regiones de Beja, Niebla, Sevilla, etc. Aunque inicialmente apoyaron la entronización de 'Abd al-Rahman I, los intentos centralizadores de éste provocaron muy pronto su resistencia: la primera revuelta fue encabezada por 'Ala ibn Mugith al-Yahsubi (762-763), que lo hizo en nombre del califa abbasí, justificación que desapareció en las posteriores revueltas encabezadas por los miembros de este linaje entre el 763 y el 773.

Algo más al norte del territorio controlado por los *yahsubíes* estaba Mérida, cuyo pacto de rendición con Musa permitió a la población indígena (mozárabes y muladíes) conservar sus propiedades y su poder en la región. Pero al menos desde mediados del siglo VIII se asentó en ella un gran número de beréberes, quizá replegados desde el norte de la Península, o por nuevas llegadas del norte de África, beréberes que participaron en las diversas rebeliones contra los gobernantes de Córdoba, muy a menudo incluidos en las filas de los rebeldes árabes. Algunos de ellos alcanzarían una gran preponderancia en la zona, como Asbag ibn Wansus (Leví-Provençal, 1982: 100

y 104) durante el reinado de al-Hakam I. Esta presencia beréber probablemente propició cambios, que se manifiestaron a lo largo del siglo IX. El muladí Marwan al-Yilliqi, gobernador de la ciudad, fue asesinado en el 828, en un episodio que sugiere la división de la oligarquía indígena en dos bandos, partidarios y opuestos a los omeyas. Con el asesinato del gobernador estos últimos iniciaron una nueva rebelión (828-834) encabezada por el muladí Sulayman ibn Martin y el beréber Mahmud ibn ʽAbd al-Yabbar. En apariencia la rebelión se produjo como respuesta a la política centralizadora y de aumento de impuestos que, iniciada por al-Hakam I, potenció considerablemente el nuevo emir. Ante la llegada del ejército emiral los rebeldes abandonaron la ciudad y se trasladaron hacia el norte. Sulayman murió en Trujillo (834), mientras que Mahmud se establecía en Faro, localidad de donde no puso ser expulsado hasta el 838; se sometió entonces a Alfonso II, quien lo eliminaría en el 840 cuando el beréber intentaba reconciliarse con el emir.

Por su parte, después de recuperar el control de Mérida, ʽAbd al-Rahman II construyó al exterior una fortaleza, el denominado "Conventual", que controlaba el puente sobre el Guadiana y la puerta de la ciudad, en un intento de impedir nuevas rebeliones, sin efectuar cambios en esta última.

Muhammad I tendrá enfrente en esta región a ʽAbd al-Rahman al-Yilliqi, hijo del gobernador asesinado por los rebeldes anteriores, que se subleva en el 868; vencido, se le instalará en Córdoba, de donde escapa en el 875, y después de ser desalojado de Alange, y estar aliado temporalmente con Alfonso III, comienza la construcción de Badajoz (según algunas fuentes como resultado de un acuerdo con el emir, que simultáneamente derriba las murallas de Mérida). De esta forma el emir dividía a la oligarquía muladí de Mérida y edificaba un nuevo baluarte frente a los asturleoneses en la curva del Guadiana.

7

La crisis. Al-Mundir y ‘Abd Allah

7.1. Introducción

Durante todo el Emirato, los muladíes y beréberes se habían opuesto a la implantación del poder cordobés en el valle del Ebro, Toledo y su entorno, Santaver o Mérida (o habían resistido dicha implantación). Su éxito dependió en gran medida de su alejamiento de Córdoba, por lo que fueron los grupos ubicados en la Marca Superior los que frecuentemente consiguieron de los emires el reconocimiento de concesiones territoriales y el gobierno de las zonas que controlaban, de modo que actuaban con frecuencia con independencia del propio estado cordobés, hasta que el emir de turno estaba en condiciones de volver a controlarlos.

Al final del reinado de Muhammad I se abrirá una nueva crisis, considerablemente más grave, que con sus sucesores estará a punto de destruir el Estado omeya. Lo que hizo más peligrosa esta crisis fue el hecho de que a las rebeliones de las marcas y los territorios periféricos se unió la insurgencia de numerosos individuos y grupos en la mitad sur de la Península, tanto árabes (Sevilla, Granada), como muladíes (Badajoz, Málaga, Granada, Jaén, Albacete, Murcia); ‘Umar ibn Hafsun –el más importante de estos últimos– llegó a atacar las tierras de Córdoba.

Las sublevaciones respondieron en su mayoría al incremento de la presión fiscal y sobre todo a las resistencias a la implantación de un Estado islámico. En consecuencia, los mayores opositores fueron aquéllos inmersos en formaciones sociales distintas a la islámica (es decir, con formas distintas de organización de la producción y del reparto o apropiación del “excedente”), en concreto, formaciones tribales (beréberes) y feudalizantes (muladíes). Pero también se opusieron sectores árabes opuestos a la expansión y control del Estado omeya. En algunos casos, la oposición al Estado y el ansia de botín será lo que una a los diversos insurgentes, superando todas las otras contradicciones, pero sin que esta unión tuviera un objetivo político más allá de actuaciones coyunturales.

En sus apenas dos años de reinado Al-Mundir pareció capaz de acabar con las sublevaciones, pero su sucesor –y según Ibn al-Qutiya asesino– 'Abd Allah, manifestará una constante inacción que dará alas a las sublevaciones.

7.2. Revuelta o resistencia. Los niveles de enfrentamiento

Los enfrentamientos de finales del siglo IX y principios del X supusieron, en palabras de M. Acién (1997), la resolución violenta de las contradicciones existentes entre las diversas formaciones sociales. Dicho autor observó que en las fuentes, además de los enfrentamientos con el Estado, había otros entre sectores urbanos y rurales (ciudad/campo) y luchas entre individuos y grupos por el poder en las marcas. Muchos de estos enfrentamientos aparecen a veces bajo el aspecto de conflictos étnicos, aspecto muy parcial pero que, sin embargo, quizá por el influjo de nuestra propia época ha sido casi lo único resaltado por numerosos investigadores. De ahí las dificultades que siempre ha habido para explicar la crisis y la importancia que tiene la aportación de Acién, aceptada con más o menos matizaciones por gran número de especialistas y a quien en lo fundamental seguiremos aquí.

7.2.1. El enfrentamiento con el Estado islámico

Aunque suele emplearse el término "rebelde", ya hemos indicado (véase capítulo 6) que no parece que los omeyas hubiesen extendido a todo el territorio un control efectivo y en algunos casos ni siquiera su soberanía teórica (Fierro, 1995); por otro lado, la política de reforzamiento del Estado de al-Hakam I y sobre todo las reformas de 'Abd al-Rahman II y sus sucesores supusieron una ruptura unilateral de los pactos existentes, por lo que en muchos casos cabría hablar más bien de resistencia a la implantación del Estado omeya que de rebelión.

A) Los muladíes

La fuerza económica de los muladíes residía en la permanencia de estructuras feudalizantes, lo que debe relacionarse con la forma de la ocupación de la Península. Los pactos con los invasores permitieron a los sectores de la aristocracia visigoda que los llevaron a cabo mantener la posesión de amplias propiedades, así como el control sobre parte de la población, que continuó pagándoles renta y que en la práctica quedaron fuera de la estructura impositiva del Estado, tal y como parece desprenderse de algunos pasajes de Ibn Hawqal.

La progresiva eliminación de los privilegios garantizados por los antiguos pactos y la extensión de la fiscalidad afectaron a éstos últimos, ya que implicaba la pérdida de la renta campesina que, convertida en impuesto, se llevaba el Estado. Estrechamente ligada a ello estaría la aplicación de los principios del derecho islámico, que, a nivel ideológico, reduciría progresivamente el espacio para la imposición de relaciones de dependencia de tipo señorial, en las que se apoyaba la recaudación de renta.

Junto a ello, la política de urbanización debió suponer una fuerte atracción para la población campesina, tanto por la potenciación del desarrollo agrícola periurbano necesario para mantener a la población no productiva (funcionarios, soldados, artesanos, comerciantes, etc.), que garantizaba el propio desarrollo de la ciudad, como por el incremento de la producción artesanal y de las actividades derivadas de la transformación de los productos y del comercio. Es de suponer que aquellos cuyas condiciones de vida fueran peores, serían los más interesados en escapar hacia las ciudades, lo que era activamente alentado por los emires. Y los más perjudicados serían los grandes propietarios, “señores de renta” que hasta ese momento habían contado con una población dependiente, que era la que trabajaba sus tierras.

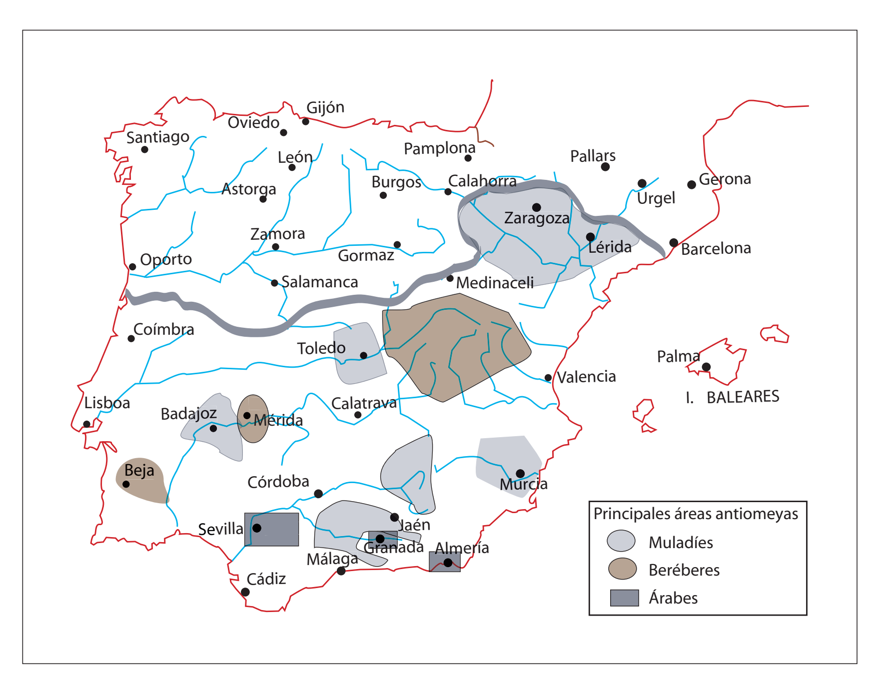


FIGURA 7.1. La crisis del Emirato. Principales zonas antiomeyas.

Por otro lado, debe recordarse que ya antes de la conquista musulmana y durante ésta, numerosos grupos campesinos habían huido de la presión de los señores visigodos, se habían refugiado en las zonas montañosas, y se habían establecido en poblados de difícil acceso *(husun)* donde se dedicarían a una agricultura de regadío restringida, ganadería y aprovechamiento del bosque. Desde el principio, los musulmanes intentaron controlar a estas poblaciones, pero cabe suponer que con un éxito relativo, ya que seguían intentándolo en época de 'Abd al-Rahman II (según indica la realización del censo de Hostegesis).

Los "señores" (*ashab,* sing. *sahib*) muladíes tratarán de compensar sus pérdidas con el control de estas poblaciones; para ello, al rebelarse se encastillan también en cerros, aunque dotándose de múltiples elementos que refuercen su capacidad defensiva (aljibes, murallas, alcazabas). Son los *ummahat al-husun*, que se distinguen claramente de los *husun*-refugio campesinos (Acién, 1989). Desde ellos procurarán controlar a las poblaciones campesinas; llegan en algunos casos a concentrarlos en dichos asentamientos (caso de Ibn Hafsun en Bobastro, Mesas de Villaverde), en una cierta forma de *incastellamento*, aunque muy diferente del descrito para algunas regiones de Italia. Los mecanismos empleados para ello, además de la fuerza, serán la oferta de "protección" frente al Estado recaudador y, desde el punto de vista ideológico, la Iglesia. En este último aspecto se observa cómo uno de los principales rebeldes, 'Umar ibn Hafsun, a pesar de ser muladí, cuenta entre sus seguidores con obispos y funda un monasterio en su propia base de operaciones (Bobastro), con una gran iglesia rupestre de tres naves y otras instalaciones anejas. Debe tenerse en cuenta que la Iglesia, sobre todo los monasterios, debía de estar siendo también gravemente afectada por las medidas fiscales, además de su lógica oposición hacia la expansión de la cultura y religión musulmanas.

M. Acién (1997) ha indicado que pueden observarse tres niveles o pasos sucesivos en la forma de actuación de muchos de los rebeldes muladíes. En principio, sus recursos, en forma de renta, provienen de las zonas donde están asentados y donde ejercen su dominio, que a menudo parece ser hereditario, y su rebelión se limita a la negativa al pago de impuestos y a aceptar la autoridad emiral. Si nos atenemos estrictamente a las fuentes, muchos no pasarán de esta etapa, como parece ser el caso de los b. Habil (Salvatierra, 2001).

El segundo paso, la rebelión abierta, tendrá como vertiente fundamental el ataque y saqueo a las poblaciones próximas que permanecen fieles al emir, o que simplemente no están bajo su control. Es una actividad de saqueo y depredación, a la búsqueda de botín.

En la tercera fase, ya con el control de un territorio, procurarán obtener aún más recursos mediante los impuestos, que todas las fuentes reseñan como abusivos. Es interesante advertir que esta fase se produce cuando el rebelde tiene, al menos en teoría, un poder legal para hacerlo, ya que los emires reco-

nociendo quizá el peso que en algunas regiones tenían, les ofrecerán el *amman,* es decir, el perdón y la integración en el ejército, el establecimiento de su residencia en Córdoba, o incluso algún alto cargo en la misma provincia.

Este proceso describe el comportamiento de ‘Umar ibn Hafsun (Acién, 1997), el *sahib* más importante de la alta Andalucía, quien se alza en los períodos 880-883 y de nuevo en el 885-888, sometiéndose la segunda vez cuando el emir ‘Abd Allah lo nombró gobernador de la *kura* de *Reyyo* (Málaga). Pero volvió a rebelarse casi en seguida; utilizó el puesto para controlar de forma efectiva todo el territorio malagueño y atacó desde él las tierras del entorno, apoderándose de Estepa, Osuna, Écija, Baena, Priego, Jaén y Poley (Aguilar) ya en las proximidades de Córdoba. Por una vez ‘Abd Allah reaccionó con contundencia, y le infligió una completa derrota en Poley (891), que le obligó a abandonar la mayor parte de sus conquistas y refugiarse en Bobastro desde donde solicitó la paz. Pero al año siguiente, ante el repliegue del emir en Córdoba, recuperó casi todo el territorio, y atacó a los árabes de Granada extendiendo su dominio a buena parte de la cora de *Ilbira*. Además, quizá la derrota anterior le condujo a buscar alianzas con otros rebeldes, principalmente muladíes (como Ibn Mastana en las montañas de Córdoba; Ibn Hudayl e Ibn al-Saliya en las de Jaén, y a aproximarse a los b. Qasi), pero también con beréberes (banu Jalil de Cañete) y árabes (banu Hayyay de Sevilla). Pero como indica Acién (1997) esas alianzas se establecen para atacar poblaciones mayores como *Yayyan* (Jaén) o *Ilbira*. Son pactos entre iguales, que no impiden la libertad de acción o de nuevos pactos por parte de cada uno. La diversidad étnica indica que se trata de alianzas de clase, con el objetivo de obtener botín.

La política de ‘Abd Allah frente a todos ellos será a partir de ese momento una guerra de desgaste: ataca a los diversos aliados y enclaves (sin arriesgarse nuevamente a un enfrentamiento de envergadura), y fortalece puntos estratégicos, fortifica poblaciones fieles que van formando una red (en la cora de Jaén: Andújar, Arjona, Qal ‘at al-As‘at), expulsa a muladíes y establece poblaciones árabes fieles en algunas de ellas (Alicún), sin que haya que descartar que esta política fuese más general de lo que en principio parece (Salvatierra, 2001: 170-174). Por otro lado, la falta de proyecto político de los rebeldes y los enfrentamientos entre ellos serán indudablemente su mejor baza.

B) Los beréberes

Por lo que se refiere a los beréberes, sigue discutiéndose si aún seguían en parte organizados según una estructura tribal y hasta qué punto habían empezado a surgir linajes dominantes (véase apartado 6.4). La estructura ini-

cial implica la apropiación comunitaria de la tierra y la organización también comunitaria de la producción, en un esquema de sociedad básicamente igualitaria, que rechaza la existencia del Estado y el pago de impuestos. Las reformas de ʿAbd al-Rahman II y Muhammad I afectarían de forma importante a estos sectores tribales, al someterlos a impuestos, mientras que la islamización y la presencia del estado potenciaría la emergencia de individuos y familias enriquecidas, lo que tendería a destruir su forma de organización. Esto generará una resistencia global, con alzamientos de grupos cuyos dirigentes deben ser considerados quizá como "jefes de guerra", pero sin autoridad más allá. No obstante, es posible que otros actúen desde posiciones conseguidas a partir de la disolución de las relaciones tribales (véase apartado 6.4.) Finalmente no faltan quienes en el momento de la rebelión estén integrados en las estructuras islámicas y cuyas sublevaciones es difícil determinar si están en función de la rebeldía de su propio grupo tribal o son acciones basadas en la ambición personal. Es el caso de al-Hatruli, un beréber perteneciente a la guardia del gobernador de Jaén, a quien asesinó; después se apoderó de la ciudad.

Se observa que la actitud del emir tras vencer a cada uno de esos rebeldes, varía considerablemente de unos individuos hacia otros y así, mientras que unos son tratados como muchos muladíes, integrándolos en el ejército, otros son ejecutados sumariamente, como el citado al-Hatruli. Posiblemente la intensidad de la represión estaba en función de la fuerza real existente detrás de cada individuo, y la consideración de que la eliminación física del rebelde en muchos casos podía resultar el peor remedio.

7.2.2. Los grupos islamizados contra los omeyas

Puede considerarse que en el caso de buena parte de los grupos árabes y, en menor grado, de otros sectores, las estructuras sociales ya se habían transformado lo suficiente como para que no hubiese una resistencia al Estado por los mismos motivos que utilizaron los grupos anteriores, por lo que su oposición se realiza desde dentro de la propia estructura islámica. De hecho, en algunos casos apenas puede considerarse que se rebelen u opongan a los omeyas, sino que más bien parece que ante la debilidad del poder central optan por actuar con plena independencia, de modo que se fortifican en una localidad y esperan acontecimientos, como los ʿuqaylíes de Mentesa (La Guardia, Jaén). Con todo, el grupo más interesante será el de los marineros de Bayyana (Pechina, Almería).

En otros casos, su oposición debe entenderse como la lucha de unos linajes en contra de los omeyas, que monopolizan el poder, de forma similar al

apoyo que los linajes del Ebro habían dado a los tíos de al-Hakam tras la entronización de este último (véase apartado 4.5). Aunque en ningún caso hay un programa político tras la revuelta, estos grupos crean sus propios “estados”. El más notable será el de los b. Hayyay en Sevilla. Ante la imposibilidad de someterlos, la independencia de muchos de estos grupos fue reconocida *de facto* por ‘Abd Allah. En otros, la constitución se realiza prácticamente con el acuerdo del emir, caso de los ya mencionados marineros de Bayyana, al crear la “República de Pechina”.

A) La “República de Pechina”

Dentro de las poblaciones islamizadas que actuarán con independencia del Estado omeya, pero sin enfrentarse a él, destacan los marinos de Bayyana, que llegan a fundar lo que Leví-Provençal (1982a) denominó una “República” independiente. Según los datos que dicho autor toma de al-Bakri, el valle del río Andarax le había sido concedido por ‘Abd al-Rahman II a un linaje árabe –los b. Aswad– a cambio de que se estableciesen en un *ribat*, con la misión de que protegiesen la costa contra posibles desembarcos de los normandos. Con este grupo llegaron a un acuerdo en el 884 marineros andalusíes (¿muladíes, árabes, beréberes?), que escogieron la zona como base de sus operaciones en la Península. La “capital” del territorio fue la localidad de *Bayyana,* unos 10 kilómetros tierra adentro, en el límite navegable del río Andarax, en cuya desembocadura establecieron su puerto, Almería.

Pechina estaba formada por una serie de barrios, situados a ambos lados del Andarax. Su núcleo principal tenía una mezquita de seis naves y estaba rodeado por una muralla. Las investigaciones arqueológicas en uno de estos barrios mostraba en su última fase un urbanismo relativamente desarrollado: planta hipodámica, casas amplias, habitaciones decoradas, pozos o albercas en los patios, letrinas en las casas que comunicaban con pozos negros en las calles, etc., y una especialización industrial: fabricación de vidrio, y en las proximidades un gran alfar de cerámica (Acién *et al.* 1990).

En época del emir ‘Abd Allah se dotaron de un cinturón de fortalezas para proteger su territorio: Alhama, Alhabía, Bentarique, Nijar y Purchena. Pero Su riqueza atrajo la atención de grupos del entorno. El año 889 los árabes de la cora de *Ilbira* dirigidos por Sawwar, planearon el saqueo de *Bayyana*, cuyos habitantes sólo lo impidieron pagándoles una fuerte suma. La localidad volvería a ser objetivo de diversas fuerzas en el año 892 cuando el conde Sunyer de Ampurias desembarque en Almería, no obstante los habitantes de Pechina también consiguieron llegar a un acuerdo para que se retirara. Pero

además la presencia de la flota condal indujo a retirarse al sucesor de Sawwar, Sa'id b. Yudí, que había planeado un nuevo ataque.

En el 922 Pechina se reintegró al Emirato omeya que 'Abd al-Rahman III estaba reconstruyendo. La población decayó a partir del año 955 cuando se trasladó la capitalidad de la zona al puerto de Almería, donde el califa construyó una gran fortaleza para protegerlo y lo dotó de unas grandes atarazanas, con lo que a partir de ese momento fue el principal puerto del Califato.

B) Los b. Hayyay

Un proceso muy diferente tuvo lugar en la cora de Sevilla. En ella los linajes árabes de los b. Hayyay y b. Jaldún, grandes propietarios agrarios gracias a su entronque con miembros de la antigua aristocracia visigoda, se lanzaron hacia el 889-891 contra los grupos urbanos, entre los que había linajes muladíes (b. Sabarico, b. Angelino) pero también árabes y beréberes, y los exterminaron. Pero al contrario que Sawwar en Granada, no pretendían el saqueo, sino el dominio de la ciudad y su región, para lo que necesitaban la eliminación del control de Córdoba, lo que lograron tras una serie de enfrentamientos más o menos encubiertos (891-895) con el emir 'Abd Allah. B. Hayyay y b. Jaldún se enfrentaron entonces entre ellos (899): salió como único vencedor Ibrahim b. Hayyay, que obtuvo de 'Abd Allah –bajo la forma de una "concesión" que englobaba Sevilla y Carmona– prácticamente la independencia del Emirato.

En su nuevo Estado se dotó de un ejército de 500 jinetes, creó una pequeña corte con literatos y poetas, nombró a las autoridades locales (*qadi*, jefe de policía, etc.), creó los talleres del *tiraz* (tejidos), e inscribió su nombre sobre los vestidos de seda a imitación del emir de Córdoba, recaudó impuestos, fortificó Carmona, etc. Mantuvo tensas relaciones con 'Abd Allah, llegando a aliarse (900-902) con 'Umar ibn Hafsun, hasta que el emir le devolvió a su hijo, que había entregado como rehén, momento a partir del cual gobernó sin problemas. Le sucedieron sus hijos 'Abd al-Rahman y Muhammad, uno en Sevilla y otro en Carmona, a los que sólo 'Abd al-Rahman III conseguiría finalmente someter.

7.2.3. El enfrentamiento campo/ciudad

Además del enfrentamiento con el Estado, la otra oposición fundamental se produce entre ámbitos rurales y urbanos. En general, las ciudades permanecerán fieles al Emir y sólo actuarán con independencia de éste cuando sea

evidente que no puede protegerlas, por lo que recurrirán entonces a aliarse a alguno de los rebeldes en contra del resto. El ataque a las ciudades por parte de los “señores” rurales es lógico si tenemos en cuenta que es precisamente el crecimiento de éstas uno de los factores que atacaba directamente la base del poder de estos *ashab*.

Pero en otros casos lo que se busca es el botín o el control del territorio, lo que demuestra la complejidad de la situación. Un ejemplo paradigmático de esto último es la actuación de los árabes de la cora de *Ilbira* dirigidos por Sawwar (889-892), que, ante la inactividad del emir, por un lado atacan a los muladíes asentados en la capital de la cora y por otro planean el saqueo de *Bayyana.* Los muladíes solicitarán la ayuda de ‘Umar ibn Hafsun, el cual extiende a la región su influencia, mientras que los habitantes de Pechina compran su tranquilidad pagando a Sawwar.

Otro caso semejante será el de los b. Yayyay, que se harán con el control de Sevilla y Carmona, como hemos visto.

7.2.4. Las Marcas. La lucha por la hegemonía regional

La gravedad de la situación en toda la actual Andalucía, en el momento álgido de la revuelta, impedirán al emir ‘Abd Allah ocuparse de los territorios de las Marcas, que escapan completamente a su control y donde se suceden los enfrentamientos entre los diversos grupos que aspiran a la hegemonía. En la Marca Superior se recrudece la lucha entre los muladíes b. Qasi y los árabes tuyibíes, quienes acabarían haciéndose con la hegemonía a principios del siglo X.

En Toledo y la región de Santaver vuelve a observarse nuevamente la lucha entre los muladíes aliados a los b. Qasi y los beréberes que aparecen dirigidos por los b. Dil-Nun. En la Marca Inferior predominará el muladí Ibn Marwan al-Yilliqí, ya mencionado, que convertirá a Badajoz, ciudad edificada con autorización de Muhammad I y ‘Abd Allah, en el centro de un territorio virtualmente independiente hasta que sea sometido por ‘Abd al-Rahman III en el 930.

7.3. La actitud de la población

Los relatos de las fuentes, todas ellas vinculadas a los omeyas, muestran en general una fuerte resistencia de la población a los “rebeldes”, sobre todo por parte de los núcleos urbanos, que en general permanecerán junto al emir. Esta resistencia se muestra también en las zonas rurales, con las repetidas

menciones a ataques y saqueos a alquerías y pequeñas localidades. En realidad, estas fuentes oponen la legitimidad y justicia del Estado a la rapacidad de los "rebeldes", pero teniendo en cuenta la multiplicidad de casos y situaciones, resulta obvio que las respuestas debieron de ser igualmente múltiples.

7.4. La defensa de la frontera

La gravedad de los problemas internos será aprovechada por Alfonso III para continuar su política de control de la ribera norte del Duero, atacó hacia el Sur y apoyó a algunos rebeldes, como Ibn Marwan al-Yilliqí, aunque hizo caso omiso a una petición en el mismo sentido realizada por ʿUmar ibn Hafsun tras su supuesta conversión al cristianismo. Los intentos de respuesta musulmanes resultarán ineficaces o se saldarán con graves derrotas.

En la marca superior será Lubb b. Muhammad b. Qasi quien lleve la iniciativa, atacando tanto hacia Barcelona (muerte de Wifredo el Velloso) como hacia La Rioja y Pamplona.

8

El Califato omeya de Occidente (929-1008)

8.1. Introducción

Aunque la historiografía tradicional europea se ha referido por lo general al Califato de Al-Ándalus, algunos investigadores (Acién, 1998) consideran hoy que el ámbito del mismo pretendía ser más bien Occidente, ya que 'Abd al-Rahman III asumió el título después de que los fatimíes, en Ifriqiya, lo hubiesen adoptado. Puesto que el principal campo de disputa entre ambos se desarrolló en el Magreb (véase apartado 10.3) hemos optado por llamarlo Califato omeya de Occidente y no sólo de Al-Ándalus.

Este Califato omeya tuvo su capital en Córdoba y, aunque apenas duró un siglo, fue la época de apogeo de la influencia política, económica y sobre todo cultural, de Al-Ándalus, dentro y fuera de la Península. Los tres primeros califas se sucedieron de padres a hijos, pero sólo los dos primeros ejercieron de hecho el poder. El tercero, Hisam II, fue apartado del mismo por su "primer ministro" *(hayib)* Muhammad ibn Abi 'Amir al-Mansur y luego por los dos hijos de éste, es lo que se denomina Período Amirí. Los siguientes califas se sucedieron a un ritmo vertiginoso, en medio de un proceso de desintegración política llamado *fitna,* que llevó incluso a la sustitución como califas de los miembros de la familia omeya, por los hammudíes.

Entre la asunción del poder por 'Abd al-Rahman III (como emir) y su asunción del título califal transcurren 17 años. Entre esta fecha y la primera deposición de Hisam II a la muerte del tercer amirí y el inicio de la *fitna*, transcurren otros setenta y nueve años, que son los que tradicionalmente se consideran el Califato propiamente dicho. El período de progresiva desintegración se extiende desde ese momento hasta una fecha que varía según los diversos autores, pero que en general se sitúa entre 1031 (deposición del último califa omeya y supresión del Califato por parte de la aristocracia cordobesa) y 1057 (deposición del último califa hammudí).

8.2. Los rasgos teóricos del Califato

El califa era el jefe espiritual y temporal de todos los musulmanes, y el protector de las comunidades no musulmanas, a las que se permitía conservar su religión (en la Península estos eran los cristianos y judíos). Incluía la consideración de guía o *Imam* de la Comunidad y su nombre era citado en la *jutba* o sermón del viernes en la mezquita aljama como reconocimiento de la soberanía; era el encargado de velar por la unidad religiosa, combatiendo las corrientes heterodoxas y defendiendo la ortodoxia oficial. Como *'Amir al-Mu'minin* será jefe militar, siendo el responsable de la defensa de la Comunidad de los musulmanes *(Umma)* frente a todos sus enemigos, ya sea organizando las aceifas contra los cristianos, expresión de la guerra como obligación religiosa, como frente a los fatimíes.

En consecuencia, y teóricamente, sólo podía haber un califa. Durante siglos, los gobernantes que se independizaron del imperio de Oriente, no se atrevieron a asumir el título, de modo que el único Califato era el de Bagdad. Pero a principios del siglo X, los fatimíes se apoderan de la región del actual Túnez y se proclaman califas. Poco después 'Abd al-Rahman III hará lo mismo.

Símbolos de la soberanía eran el sello real, el cetro y el trono; también lo era la acuñación de monedas, pero con la salvedad de que, en este momento, 'Abd al-Rahman III incluirá su nombre y títulos en ellas, por primera vez en Al-Ándalus, al igual que lo hacían, desde hacia mucho tiempo, los califas abbasíes. En ellas aparecen los títulos citados y el *laqab* (sobrenombre honorífico) adoptado por él.

La expresión del poder califal tiende a manifestarse en una amplia gama de actividades protocolarias como fiestas especiales, como la que marcaba el fin del mes del *ramadan*, o los actos de recepción y despedida de gobernantes de otros reinos o representantes de éstos. En el caso de Al-Ándalus está atestiguada la presencia de embajadores de Bizancio, del Sacro Imperio Romano Germánico, de reyes y nobles cristianos y príncipes y jefes norteafricanos. En la época de apogeo las recepciones se celebraban en el gran salón de ceremonias de Madinat al-Zahra, con una relativamente compleja etiqueta, que se acentuará en época de al-Hakam II.

8.3. 'Abd al-Rahman III (912-961)

Durante los primeros veinticinco años de reinado (912-937) se dedicará metódicamente a restablecer el poder omeya en el territorio andalusí, encabezando personalmente las campañas, primero en las coras del entorno de Córdoba: en 913 somete a los rebeldes de Jaén, Sevilla y Elvira; en el 914,

Málaga y Algeciras, aislando progresivamente a Ibn Hafsun, el cual se somete en el 915 y llegará a combatir contra sus propios hijos que resisten al emir. Entre el 916-924 se someten los b. Qasi; en el 929 conquista Badajoz y en el 932 Toledo. El linaje árabe de los Tuyibíes, que habían sucedido a los b. Qasi en la mayoría de las ciudades del Ebro, se sublevan en el 934 y son sometidos en el 937 en el curso de una larga campaña, que supone finalmente la imposición de su control sobre todo el territorio.

8.3.1. El restablecimiento del poder omeya en Al-Ándalus

Una cuestión que sigue siendo discutida es cómo fue posible que ʿAbd al-Rahman III consiguiese superar con relativa rapidez la crisis que en apariencia estuvo a punto de acabar con el dominio omeya bajo ʿAbd Allah. Por lo general los historiadores se han referido a su genio militar, su gran capacidad, etc. Es decir, una explicación en la línea del "hombre extraordinario providencial". Aunque no cabe dudar de sus notables capacidades, éstas de poco le habrían servido si no hubiese tenido recursos. Y no hay que olvidar que el propio ʿAbd Allah consiguió derrotar de forma fulminante a ʿUmar ibn Hafsun en la única campaña emprendida, y hay un acuerdo bastante general entre los especialistas en que si no restableció buena parte de su control del territorio fue precisamente por su inactividad. Por tanto, la victoria de ʿAbd al-Rahman III implica que los omeyas seguían disponiendo de amplios recursos, humanos y económicos, pese a la quiebra del sistema fiscal bajo ʿAbd Allah.

Se ha resaltado con frecuencia la "paz" que reinó durante el Califato, que contrasta con la convulsa situación anterior. No obstante ello, debe matizarse. Según las fechas que hemos visto (véase apartado 8.1) el Califato duró 79 años, 96 si añadimos los años previos de ʿAbd al-Rahman III como Emir, de ellos veinticinco (912-937) los dedicó a continuas campañas militares para establecer su control sobre todo el territorio, y los últimos treinta años (978-1008) corresponden a la "dictadura" de los amiríes, lo que deja 41 años "de paz", perfectamente explicables por la propia contundencia empleada por el primer califa.

No obstante, es indudable que la profundización del proceso de islamización, y la arabización contribuyeron a la eliminación de numerosos problemas, y estabilizaron el poder omeya. Pero cabe pensar también que la tranquilidad se alcanzó mediante la formulación de nuevos pactos. Sin duda el funcionamiento de la moneda y la fiscalidad vinculada a ella, cuyos mecanismos aún nos resultan desconocidos, tuvo que ver con ello. Al igual que durante el Emirato, también en esta época puede quizá conocerse en par-

te la intensidad del dominio omeya en función de la abundancia de moneda. La nueva fragmentación del territorio que se producirá después de los amiríes sugiere que subsistieron problemas de fondo.

8.3.2. La asunción del título califal

A comienzos del año 929 'Abd al-Rahman III decidió asumir los títulos de *jalifa* (califa), *Imam* y *'Amir al-Mu'minin* (Príncipe de los Creyentes), al tiempo que, como tradicionalmente hacían los califas, adoptaba un sobrenombre, el de *al-Nasir li-din Allah* ("el que combate victoriosamente por la religión de Dios"), algo que no había hecho ninguno de sus antecesores peninsulares, quizá por las implicaciones religiosas de esos títulos. 'Abd al-Rahman III justificó su decisión invocando los derechos de su familia, aunque los historiadores han procurado buscar razones más concretas. En este sentido, se han dado dos explicaciones principales para ese acto. La tradicional, desarrollada por Leví-Provençal (1982a) entre otros, defendía que después de su victoria sobre los hijos de 'Umar ibn Hafsun y del restablecimiento de la "unidad" de Al-Ándalus se encontraba entonces con fuerzas para "restaurar" el Califato omeya.

Sin embargo, en la actualidad la mayoría de los autores consideran que la decisión tenía mucha más trascendencia por lo que suponía de ruptura de la comunidad desde el punto de vista de la dirección religiosa y que lo anterior no era motivo para romper con la línea seguida por la familia durante el siglo anterior. En consecuencia, la decisión habría sido una respuesta política a los fatimíes, que ya habían adoptado dicho título y que estaban intentando dominar el Magreb. El área era fundamental para los Omeyas, por ser el final de las rutas comerciales del Sur, en especial la del oro. Desde este punto de vista, la asunción del título resultaba imprescindible para poder desarrollar una lucha ideológica, como parte de los esfuerzos que efectuaban para obtener la fidelidad y la colaboración de las tribus beréberes de la zona.

8.3.3. La administración

La administración central del Estado fue desarrollándose desde la época de la conquista, sin embargo tenemos pocos datos de la misma hasta 'Abd al-Rahman III, que posiblemente la amplió de forma importante. Al elemento central en esta época se refiere Leví-Provençal (1982b) indistintamente como la Secretaría de Estado o la Cancillería, que agrupaba todo lo referente al gobierno del territorio propiamente dicho y cuya estructura fue ampliándose con el tiempo, de

modo que en el 935 llegaron a distribuirse sus funciones entre cuatro visires: asuntos de provincias; asuntos de las marcas y los puertos; control de la ejecución de las decisiones administrativas y control de las demandas particulares.

Además de la Cancillería había otros departamentos entre los que destacaban los relacionados con la hacienda (tesorería, ceca, etc.) con el ejército (con diversas jefaturas), con la Policía (que llegó a estar dividida en tres cuerpos), etc.

Aunque gobernó personalmente, en ocasiones nombró a un *hayib*, especie de primer ministro, del que dependían parte de los visires. Éstos eran los funcionarios principales cuyo número osciló entre seis y dieciséis, pero dicho título era tambien honorífico, pudiendo ostentarlo algunos consejeros.

Además había otros altos funcionarios que ya existían en época del Emirato y cuyas funciones no hicieron sino reforzarse:

a) El *sahib al-madina* (zalmedina). Sus funciones abarcaban la aplicación estricta de la ley en asuntos graves (seguridad del Estado, orden público), era el regente durante la ausencia del califa; ostentaba la jefatura por delegación de la Casa Real; era el encargado en ocasiones de recibir la adhesión del pueblo en la mezquita y de cobrar los impuestos extraordinarios. Delegados o subordinados del zalmedina eran el jefe de Policía o *Sahib al-Surta* y el juez del mercado o *Sahib al-Suq*.

b) Los *cadíes* (jueces). Delegados del califa, ejercían sus funciones de acuerdo con el Corán y con la interpretación de la escuela malikí. Además del primer magistrado, con residencia en Córdoba, en cada capital de provincia había un *cadí* que entendía en pleitos de justicia civil, testamentos y herencias, divorcios, pronunciamientos de interdicción, etc. El *cadí* era auxiliado por varios alfaquíes como consejeros, que aspiraban a entrar en la judicatura. Tanto el *cadí* como los alfaquíes podían emitir un dictamen jurídico o *fatwa*, con lo que sentaba jurisprudencia.

En el territorio prosiguió con el sistema de división en coras y en *iqlim*/s, aunque unas y otros debieron sufrir modificaciones e incluso puede que aumentara su número.

8.3.4. La hacienda

El mantenimiento del Estado fue posible gracias a la fiscalidad y a la concentración de recursos en Córdoba. El sistema fiscal parece esencialmente

una continuidad del emiral. Sin embargo, es evidente, a la luz de los datos, que el volumen de renta del Califato se incrementó de forma notable respecto del período anterior. Esto se explica por la extensión de su control a territorios y grupos antes apenas dominados por los emires, y que él consiguió tras vencer a los rebeldes muladíes en todo el territorio, por lo que en realidad no parece que existiera un aumento de la presión fiscal individual.

Se estima que los ingresos anuales ascendieron bajo ʿAbd al-Rahman III a seis o siete millones de dinares, la mayoría siguió proviniendo del ámbito rural y parece que ni siquiera la séptima parte procedería de las actividades comerciales. Además de la fiscalidad normal, había también impuestos extraordinarios, con motivos específicos. La recaudación descendió en época de los Amiríes, quienes habrían intentado de esa forma ganar popularidad, mientras que compensaban el descenso con el botín producto de las campañas militares.

Según algunas fuentes, los gastos en época de ʿAbd al-Rahman III se dividían en tres partes: gastos militares, obras públicas y tesoro, reservas para casos de emergencia. Entre los primeros pueden citarse, además de las campañas militares, los gastos en construcciones: fortalezas, atarazanas, torres de vigilancia, etc que serán levantadas durante todo el período. Entre las segundas destacarán las obras de carácter religioso, como mezquitas, empezando por las repetidas ampliaciones de la de Córdoba, pero también otro tipo de obras como puentes y caminos y, en gran medida, las inversiones en Madinat al-Zahra, la nueva ciudad iniciada en el 936 y donde se instalará todo el aparato de gobierno.

En este esquema, sin embargo, no aparecen otros gastos permanentes, como los sueldos de los funcionarios, las partidas que se destinaban al mantenimiento de los miembros de la familia califal y otras donaciones diversas de las que también dan cuenta las fuentes. Resulta por tanto difícil hacerse una idea clara del estado de las finanzas, aunque el saldo fue siempre positivo.

La mayoría de los pagos se hacían en metálico, fundamentalmente en *dirhams* de plata; aunque las menciones en las fuentes a cifras en dinares son muy frecuentes, parece que son sólo referencias como moneda de cuenta si consideramos que las acuñaciones en oro de al-Nasir son escasas y en contados años. Esto demuestra, de forma indirecta, la falta de control de las fuentes del oro del Magreb, que hasta mediados del Califato no quedarán aseguradas.

8.3.5. El ejército y la marina

En principio el ejército estaba formado por dos grupos diferenciados: los procedentes de los *aynad* y las tropas de la aristocracia militar de la frontera (ára-

bes, muladíes, beréberes, etc.). Cada *yund* estaba dividido en dos ejércitos, uno activo y otro de reserva, que se alternaban cada tres meses; sus miembros estaban inscritos en el *diwan*, donde se estipulaba lo que debían cobrar, cantidades que procedían de los impuestos de las tierras asignadas. Pero paralelamente ya bajo los primeros emires se habían incorporado tropas mercenarias beréberes y ahora lo harán grupos de libertos, absolutamente fieles al califa, y que en poco tiempo escalarán los principales puestos del ejército. Después de la derrota de Simancas/Alhándega, que 'Abd al-Rahman III parece haber achacado en buena parte a la escasa combatividad del *yund*, esta política se acentuará.

Bajo 'Abd al-Rahman II se habían creado las atarazanas de Algeciras y se había iniciado la construcción de una fuerte marina de guerra, capaz de detener las posibles invasiones de los pueblos nórdicos. 'Abd al-Rahman III, además de mantener ésta, construyó en el 945 las de Tortosa, posiblemente las más importantes, y propició el traslado de la población de Pechina a Almería, donde construyó otras atarazanas hacia el 955, convirtiéndola en la principal base naval del Califato. Paulatinamente se crearían otras en los principales puertos, hasta un total de nueve, aunque es difícil evaluar la importancia de cada una. La flota estaba encargada del control de las costas y con frecuencia de apoyar las acciones en el Magreb contra los grupos profatimíes, e incluso realizó operaciones contra la Marca Hispánica carolingia. Según ibn Jaldún la flota constaba de 200 barcos en época de 'Abd al-Rahman III y de 300 bajo Al-Hakam II.

8.3.6. Gobierno y territorio

Las estructuras descritas muestran el proceso de desarrollo del Estado fuertemente centralizado que impulsó 'Abd al-Rahman III y continuarían al-Hakam II y al-Mansur. Sin embargo, es posible que ello no fuese mas que una apariencia superficial, resaltada por las fuentes proomeyas, y que por debajo continuasen las divisiones anteriores. Aunque los califas nombraban a los gobernadores de provincias y ciudades, éstos siguieron siendo por lo general miembros de las familias dominantes en las diversas regiones, y habitualmente la sumisión se hacía mediante minuciosos tratados –caso de los tuyibíes en el valle del Ebro, de los toledanos, etc.–. Como ha subrayado P. Guichard (1995: 77) para el último caso, algunos textos indican que los mozárabes habían perdido peso y que se trataba de "una comunidad musulmana que reconocía la autoridad del poder central y lograba que se observaran las normas coránicas en materia de impuestos y se respetara cierta autonomía de la comunidad en materia religiosa".

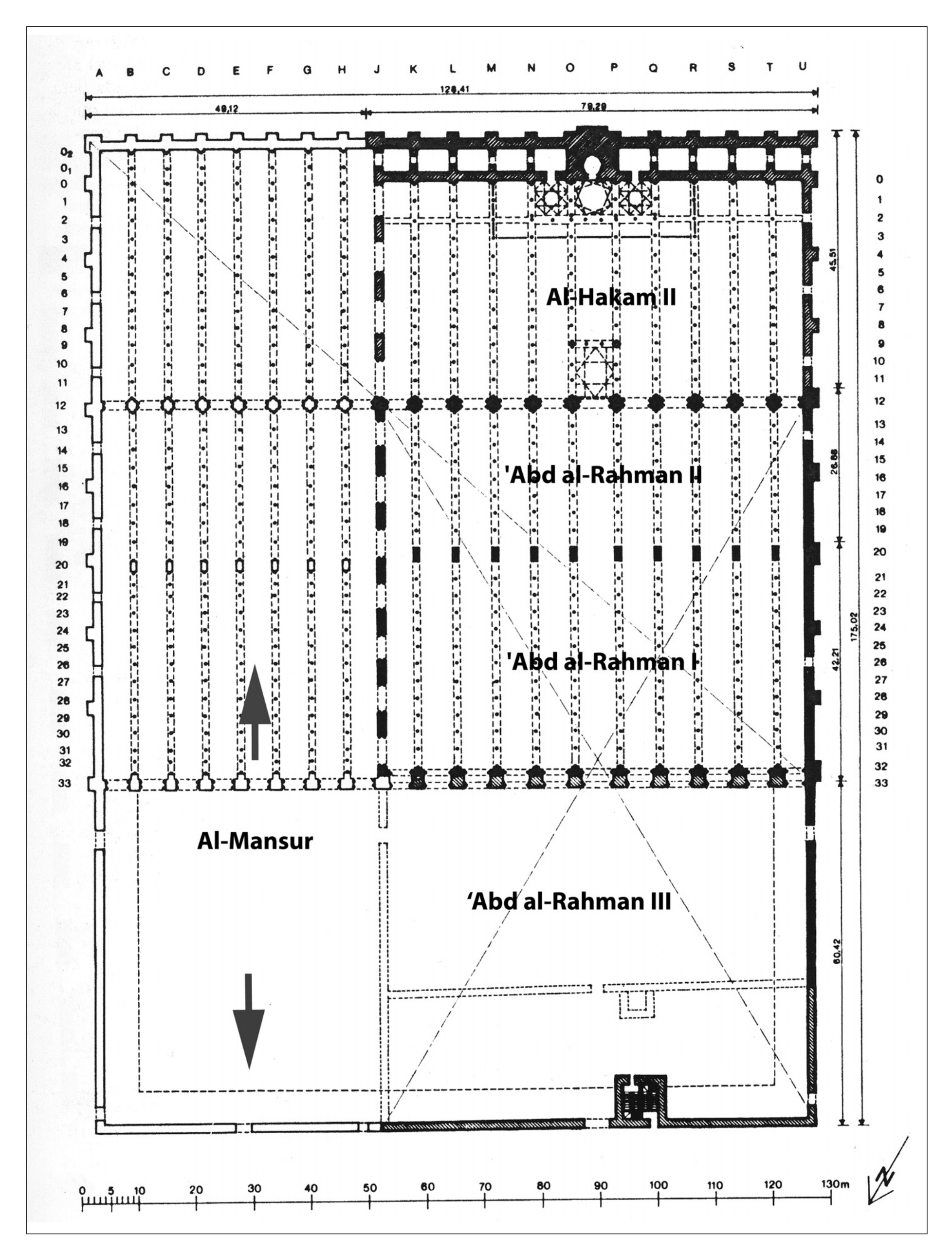


FIGURA 8.1. Ampliaciones de la Mezquita de Córdoba según Ewert 1:1000.

Por otro lado el análisis de la prosopografía –los nombres de los personajes que ocupan cargos públicos en el gobierno, sea el central o en las provincias– ya iniciado por Leví-Provençal (1982a), muestra según Guichard (1995) y Meouak (1999) que los principales cargos fueron ocupados casi siempre por miembros de un puñado de familias, vinculadas frecuentemente a los omeyas por lazos de clientela desde la época del Emirato (auténtica aristocracia administrativa). Junto a ese "núcleo duro" empiezan a proliferar beréberes, lo que puede interpretarse nuevamente tanto en el sentido de que linajes y familias se integraban en el Estado como resultado de la progresiva disgregación tribal, como de que era un intento de los califas de controlar a dichos grupos tribales. Por el contrario serán paulatinamente más escasos los muladíes claramente identificados, signo quizá de su pérdida de peso tras la derrota, y de su asimilación por los sectores islámicos.

8.4. Al-Hakam II (961-976)

Al-Hakam II llegó al trono a edad relativamente avanzada (46 años), delegó la actividad militar en Galib, general de la marca media, y la acción política en su *hayib* (primer ministro) y sus *fatas* (esclavos liberados y nombrados para altos cargos), facilitando la formación de grupos de poder. Además, rompiendo con la tradición de nombrar heredero al mejor de los posibles, hizo cuanto estuvo en su mano para que heredase su hijo, nacido tardíamente y que además es posible que tuviese mermadas sus facultades físicas y mentales (Bariani, 2001). Todos estos elementos condicionarán la etapa posterior y acabarán provocando el final del Califato.

El reinado de al-Hakam II supone la etapa más brillante de Al-Ándalus, tanto por su tranquilidad interna, como por la proyección hacia el exterior, y el notable desarrollo cultural, científico (creó una gran biblioteca en la que incluyó las obras de científicos, filósofos y literatos de Oriente) y artístico. En este último aspecto terminó la construcción de Madinat al-Zahra, y realizó la espectacular ampliación de la mezquita de Córdoba, en la que se introdujeron gran número de nuevos elementos.

Siguió la política de su padre de reducir la importancia militar del *yund*, incorporando a beréberes traídos del Magreb de forma masiva como tropas de caballería, sobre todo a miembros de las tribus zanata.

8.5. Hisam II. Los amiríes (976-1008)

Al-Hakam II hizo que los miembros del Estado jurasen a su hijo Hisam, que tenía 11 años, como sucesor. Pero después de su muerte se produjo una intri-

ga palaciega con respecto a la sucesión. Los altos funcionarios *fatas* (libertos) apoyaron la elección de al-Mugira, hermano de al-Hakam II que tenía unos 27 años. Pero el *hayib* Ya'far ibn Utman al-Mushafi, Galib y otros miembros de la corte, entre los que estaba Muhammad ibn Abi 'Amir (el futuro Almanzor), se aliaron, asesinaron a al-Mugira e impusieron a Hisam II, el cual a su vez los confirmó en sus cargos.

Ibn Abi 'Amir procedió inmediatamente a reforzar su posición: se ofreció para encabezar las aceifas contra los cristianos, lo que le permitió ganarse al ejército, aliarse con Galib y después asumir el puesto de zalmedina, obteniendo también el control de la Policía, cargos a los que se añadía su influencia sobre el *harem* (ya que era el procurador de la reina madre) y el califa (era el tutor de éste, por ser menor de edad). En marzo del 978 junto con Galib eliminó a al-Mushafi y lo sustituyó como *hayib*.

8.5.1. Al-Mansur. El ejercicio del poder

Desde el puesto de *hayib* nuevas medidas permitirán a Al-Mansur reforzar su poder personal:

a) Va a marginar políticamente a Hisam II fundando en 979 una nueva ciudad, Madinat al-Zahira, al este de Córdoba y a orillas del Guadalquivir. Construida en dos años, hizo trasladar allí los servicios administrativos, los depósitos de armas y víveres, y a los visires y altos funcionarios. En Madinat al-Zahra quedaron sólo el califa y sus servidores directos, prohibiéndose el acceso al mismo sin autorización de Ibn Abi 'Amir.
b) En el 981 se enfrentará a Galib, quien llegará a aliarse con navarros y castellanos. Ibn Abi 'Amir los derrotó completamente y asumió entonces el título de *al-Mansur bi-llah* ("el que recibe la victoria de Dios").
c) Se atraerá el apoyo a los alfaquíes malikíes para que legitimaran su poder acentuando el rigorismo religioso (hasta el punto de expurgar la gran biblioteca de al-Hakam II), y multiplicando los actos piadosos. En este capítulo cabe mencionar la última ampliación de la gran mezquita cordobesa, notable por su tamaño, pero sin la originalidad de la obra de al-Hakam. Aunque se la atribuye la introducción de la naranja, que plantó en el patio.
d) Dará un giro a la transformación del ejército llevada a cabo por 'Abd al-Rahman III, el cual contaba con un núcleo formado exclusivamente de mercenarios y eslavos, junto con el *yund* tradicional. Ahora el ejército estará compuesto fundamentalmente por beréberes, incorporan-

do a nuevos grupos Zanata, pero también recurrió a tribus sinhaya, así como a infantes negros y contó con leoneses, navarros, etc., que le eran absolutamente fieles al depender de él. Pero relegó notablemente al *yund* andalusí: estableció un impuesto sustitutivo, pagando el cual se quedaba exento de participar en las campañas. Esta alteración de la estructura militar omeya desincentivó la dedicación militar de sectores de la población andalusí y sentó las bases de futuros problemas militares ante la incapacidad de autodefensa de la población.

e) Con este nuevo ejército profesional y casi privado intensificará el *yihad*, ya que, al poder obviar las normas que regulaban la movilización del *yund*, pudo planificar campañas anuales y sistemáticas mejorando su eficacia. El éxito de sus campañas le granjeó un indudable apoyo popular.

f) En los aspectos administrativos mantuvo, en teoría, la estructura preexistente. Pero en la realidad la transformó de manera profunda. En primer lugar aumentó enormemente el número de visires, atomizando el poder que cedía a cada uno. En segundo, marginó a los sectores árabes tradicionales andalusíes de los altos cargos a favor de un amplio número de libertos eslavos *(fatas)* amiríes que, de hecho, se convertirían en un auténtico grupo de poder.

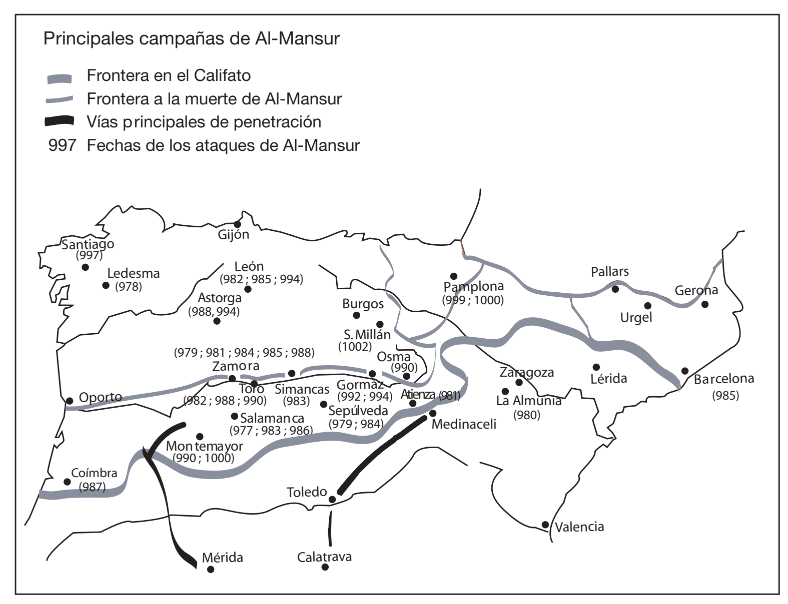


FIGURA 8.2. Principales campañas de Al-Mansur.

Todas estas actuaciones alteraron el equilibrio entre los grupos dominantes de la sociedad andalusí, alteración cuyos efectos serían decisivos en la crisis de principios del siglo XI.

8.5.2. La sucesión de Al-Mansur

'Abd al-Malik al-Muzaffar (1002-1008) sucedió sin problemas a su padre, con las mismas prerrogativas que éste, por lo que Hisam II siguió de califa como una figura decorativa. Confió para desarrollar su política en 26 grandes *fatas*, mientras que su padre sólo había tenido seis. Entre ellos estaban Zuhayr, Jayran y Muyahid, que en la época taifa se harían con sus propios reinos. Emulando a su padre, atacó constantemente a los cristianos (realizando siete aceifas), al tiempo que intervenía en los asuntos internos de los reinos del Norte, como en 1004 cuando medió para resolver las diferencias entre el conde de Castilla Sancho García y el conde Menendo González, tutor de Alfonso V. Prosiguió la misma política de su padre en el norte de África, y si aquél había alistado a los zanatas en su ejército, él hizo lo mismo con los sinhaya, parte de cuyos clanes se habían pasado al lado de los omeyas en el 999.

'Abd al-Rahman Sanyul (1008-1009), segundo hijo de Al-Mansur y nieto de Sancho Garcés Abarca, se hizo con el poder a la muerte de su hermano. Paralelamente procuró reforzar sus relaciones con el ejército beréber introduciendo en la corte algunas costumbres de éstos, como, por ejemplo, el uso del turbante en vez del bonete tradicional. Por otra parte se apartó de la línea de frugalidad y rigidez personales seguidas por su padre y su hermano. Ello hizo crecer y consolidarse la latente oposición al régimen establecido por su padre, sobre todo cuando un mes y medio después de su acceso al poder consiguió del califa que le nombrase heredero al Califato. En este clima y ante el ataque de los castellanos, Sanyul se decidió a dirigir una aceifa contra ellos; estando en Toledo estalló la revuelta en Córdoba, que puso en el trono a Muhammad ibn Hisam, bisnieto de 'Abd al-Rahman III, que adoptó el título de *al-Mahdi*. El hijo de Almanzor emprendió el regreso, pero el ejército beréber lo abandonó y finalmente fue capturado por los partidarios del *Mahdi,* que lo asesinaron en el camino a Córdoba. Se iniciaba la *fitna*, la desmembración del Califato de Occidente.

8.6. La defensa de la frontera

Pueden señalarse cinco fases en las relaciones existentes entre los reinos feudales peninsulares a partir de la crisis del Emirato:

a) La primera abarca el reinado del emir ʿAbd Allah y los primeros años de ʿAbd al-Rahman III, y llega hasta el 917/918. Alfonso III hostigó constantemente la frontera, con penetraciones en territorio musulmán para la captura de botín y esclavos, al tiempo que estimuló a los mozárabes a pasar al reino asturleonés, contribuyendo, según Sánchez Albornoz y la historiografía tradicional, a crear un "desierto estratégico", a cuya improbable existencia ya nos hemos referido (véase apartado 6.3). Entre las actuaciones más notables de sus sucesores se encuentran las expediciones de Ordoño II contra Évora (914) y Mérida (915) que ʿAbd al-Rahman III, ocupado en establecer su control sobre los territorios del Sur, no pudo repeler. En Pamplona la dinastía jimena (Sancho Garcés I) sustituye a los Iñigos/Arista, y se alía con los asturianos, lo que cambia el equilibrio en la región y atraerá a su órbita a las familias muladíes (b. Qasi) y árabes (tuyibíes).
b) A ésta sucede una segunda fase (918-932), en la que el progresivo control del Sur permitió al emir conducir expediciones hacia el Norte. Este contraataque fue favorecido por los problemas que experimentó el reino leonés a la muerte de Ordoño II (brevedad del reinado de Fruela II y guerra entre Alfonso IV y Ramiro II [925-931]) y los del reino navarro con la regencia de la reina Toda.
c) La consolidación de Ramiro II abre un nuevo período de intensos enfrentamientos (932-951), que los problemas interiores del rey leonés (enfrentamiento con el conde de Castilla Fernán González) apenas interrumpirán. El saldo de las luchas puede considerarse como unas tablas, ya que a victorias califales como la de Osma oponen los leoneses otras como la de Simancas. Pero paralelamente a las acciones militares será frecuente el establecimiento de treguas, algunas sólo duraban unos meses, como las firmadas en 936, 940 y 941 con Ramiro II, aunque otras fueron algo más prolongadas, como las que se establecieron con la reina Toda de Navarra, o las firmadas en 940 con varios condes del Noreste, entre los que estaban Suñer de Barcelona y Hugo de Provenza, y que tuvo por objeto facilitar el comercio.
d) La cuarta fase se abre aprovechando el caos del reino leonés a partir del 951 con las luchas dinásticas que se suceden, primero entre Ordoño III y Sancho I, luego entre éste y Ordoño IV (refugiado y muerto en Córdoba en el 962) y después durante la minoría de Ramiro III, ya durante el gobierno de al-Hakam II. Esta situación y la tranquilidad interior permitieron a los califas desarrollar una intensa política diplomática y de injerencia en los asuntos de los reinos del Norte, que reforzarán mediante algunas campañas militares. Así, a partir del

971, las embajadas a Córdoba de reyes y condes se multiplicarán, en busca de apoyo y para establecer treguas e impedir los ataques a sus territorios.

e) Al-Mansur va a intensificar de forma considerable la guerra, realizando una media de dos aceifas anuales, con un total de entre 52 y 56. Su hijo al-Muzaffar continuará esa política realizando otras 8 campañas. Pero además de las campañas militares también llevarán a cabo una activa política diplomática, interviniendo en los asuntos de los distintos reinos y estableciendo pactos; en esta línea, Al-Mansur se casó con Abda, hija de Sancho Garcés II Abarca de Navarra (983), y con Teresa, hija o hermana de Bermudo II de León (993).

El conjunto de la actividad califal durante el siglo X permitió recuperar en gran medida la frontera del siglo IX, aunque no consiguió impedir la consolidación de los reinos feudales al norte del valle del Duero. Por otro lado, también detuvo la repoblación catalana y aragonesa.

Los califas, y en mayor grado al-Mansur, recurrieron a la formación de un ejército de mercenarios beréberes traídos del norte de África; las fuentes hablan de que al-Mansur alistó unos tres mil jinetes, además de dos mil infantes negros. Estas tropas mantenían su organización tribal y eran acantonados aparte del resto de la población. M. Acién (1995) ha sugerido que para esos acantonamientos y para el traslado de las tropas hacia la frontera se construyeron grandes fortalezas, cuya presencia no parece tener otras razones. La secuencia arrancaría en Tarifa; las fortalezas marcarían varias rutas hacia el Norte (entre estas fortalezas cita Baños de la Encina, en Jaén y El Vacar, en los montes de Córdoba). La gran concentración de tropas, ya fueran mercenarias o del *yund*, se realizaba en la fortaleza de Medinaceli, centro de las operaciones contra el reino asturleonés y Castilla, desde donde partían las campañas; otras fortalezas de indudable importancia custodiaban la misma línea de frontera, descacando sobre todo la de Gormaz, sobre el Duero, en Soria.

9

La fitna

9.1. Introducción

En el año 1009, con la deposición del califa Hisam II, la proclamación de Muhammad b. Hisam al-Mahdi en su lugar y el asesinato de Abul-Mutarrif 'Abd al-Rahman b. Abi 'Amir Sanyul, segundo hijo de al-Mansur, daba comienzo una grave crisis política que terminaría con el califato de Occidente, mientras que la siempre difícil unidad de Al-Ándalus, que los Omeyas habían logrado, se rompía, fraccionándose *(fitna)* el territorio en casi una treintena de "reinos" (taifas).

La importancia del desarrollo cultural que se producirá en este último período, y la trascendencia política que tendrá esa división, aconsejan tratar por extenso a dichos reinos, lo que haremos en el siguiente volumen; nos limitaremos en éste a abordar la crisis y la división inicial.

El análisis histórico ha intentado determinar los hilos conductores del período y las causas generales que permiten explicar el desarrollo de los acontecimientos en su conjunto, superando la mera explicación basada en "odios étnicos ancestrales", que con frecuencia ha sido la única explicación acerca de la crisis.

9.2. La cronología

Buena parte de las fuentes árabes ya dividieron el período en dos partes *fitna* y taifas. La primera sería de lucha por el Califato, y finalizaría por tanto con la desaparición de éste, no sólo en su vertiente de ejercicio del poder, sino también como referente simbólico, necesario para justificar dicho poder. En la segunda parte los individuos que dominan cada reino empiezan a asumir funciones califales, aunque nunca llegarán a adoptar dicho título. Sin embargo, las mencionadas fuentes árabes divergen, en algunos casos ampliamente, con respecto a la fecha en que debe establecerse la cisura (Acién, 1998: n. 2).

Los historiadores contemporáneos han seguido la misma división en dos fases. Hasta hace poco ha habido una casi unanimidad en la cronología de cada una de éstas, y aunque ya en el 1016 había en la práctica varios territorios independientes, se situó el final del Califato en el 1031, año de deposición del último califa omeya en Córdoba (momento en el que la aristocracia de esta ciudad "abolió" el Califato). Esta cronología implica afirmar que existe una vinculación absoluta entre la ciudad de Córdoba y el Califato, darle a la aristocracia cordobesa una relevancia que no tuvo y considerar que los califas hammudíes posteriores no tuvieron reconocimiento alguno, y que no existen diferencias entre ellos y el resto de los reyes taifas.

Pero tras los estudios de las últimas décadas, la fecha de 1031 resulta ser cada vez más arbitraria. Durante la *fitna* dos familias –Omeyas y Hammudíes– se enfrentaron por el Califato, siendo reconocidos como tales en unos u otros territorios. Tras la deposición del último Omeya, los hammudíes, aunque establecidos en Málaga, siguieron titulándose califas hasta finales de los años cuarenta y principios de los cincuenta, y como tales fueron reconocidos por otros reinos. Se trató ciertamente de un reconocimiento sólo simbólico, que no conllevó autoridad real sobre quienes les reconocían, pero sí mantuvieron prácticamente intactos algunos privilegios califales, sin que la mayoría de los reyes de los reinos que estaban formándose se atrevieran a asumirlos (Acién, 1998a). Es decir, una situación muy semejante a la existente durante la década anterior.

Por ello, en los últimos años se ha empezado a replantear todo el problema de la cronología: se han sistematizado las últimas investigaciones sobre factores estrechamente relacionados con la legitimidad para ostentar el poder, como la acuñación de moneda o los *laqab* honoríficos adoptados por los distintos reyes.

9.3. La cuestión de la legitimidad

Desde hace dos décadas el tema de la legitimidad de los taifas para ejercer el poder, o más bien su falta de ella, se ha ido imponiendo lentamente como el eje vertebrador de este período, ya que el mismo posibilita establecer con cierta precisión el momento en que realmente desaparece el Califato de Occidente, más allá de un suceso o una fecha particular, cuestión a la que M. Acién ha dedicado algunas páginas sumamente esclarecedoras (Acién, 1998; 2001).

9.3.1. La teoría y la práctica

Dentro del islam la legitimidad para ejercer el poder está estrechamente relacionada con la *sari'a* (ley religiosa), que es la ley de Dios, eterna e inmuta-

ble. El Estado, el soberano, no puede por tanto modificarla, no puede fijar las relaciones en el seno de la sociedad, está únicamente para hacer cumplir la ley. Se trata de una ley dirigida al conjunto de la comunidad de creyentes, y por ello no puede haber divisiones, grupos o fronteras en el interior de la comunidad, la única frontera está entre la *dar al islam* (el lugar del islam) y el *dar al-harb* (el lugar de la guerra, los infieles).

Por tanto quien desempeñe el poder tiene como función sobre todo la defensa de la ley, de la fe, de la comunidad. El problema para el islam es que Mahoma no estableció quién debía sucederle, ni como elegir al jefe de la comunidad después de su muerte, lo cual representó un problema insoluble.

Según F. Clément (1997) que sigue a su vez a A. Lambton (1981), en los primeros siglos del islam se produjo un amplio debate acerca de la legitimidad, es decir, de sobre quiénes podían ejercer la soberanía, el poder *(mulk).* Además de los escasos elementos islámicos, los árabes mantuvieron una serie de tradiciones preislámicas, y los conversos griegos y persas aportaron también sus propias reflexiones acerca del Estado. A causa de ello durante los primeros siglos del islam se desarrolló un triple discurso acerca del poder y del estado: el de los juristas, basado exclusivamente en la ley religiosa (Corán y *Hadit*) que dibuja sobre todo el Estado ideal, perfecto; el de los "filósofos" que trazaron o recogieron la imagen del rey-filósofo y la aplicaron al imamato, teorías de las que se nutrieron inicialmente las corrientes heterodoxas (shiies, mutazzilies, etc.), pero que acabaron integrándose también en el sunnismo; y la "teoría literaria" que incluiría los "espejos de príncipes", las obras administrativas y las de los historiadores, y que introdujeron en el islam la concepción sasánida del soberano de derecho divino. Esta tipología no dio lugar a tres corrientes de pensamiento independientes y enfrentadas, sino que se fundieron y sus diversos elementos aparecen mezclados en las escuelas coránicas clásicas.

Todo ello, unido al desarrollo histórico, produjo la aparición de las grandes líneas teóricas: los partidarios del legitimismo *alí* (el califa debía ser miembro de la familia del Profeta) y los que defendían el Califato electivo (sunnies, jariyies, etc.). Para los sunnitas, y aunque no siempre aparezca expresado claramente –sí lo hace, por ejemplo, Ibn Hazm (994-1064)– esa elección quedaba limitada a los miembros de la tribu de Quraysh. Por su parte, los grupos más "radicales" defendían la elección del "mejor musulmán" con independencia de su origen.

Por otro lado, todas las opciones provocaban fuertes divisiones, no sólo teóricas, con respecto a los mecanismos de elección: por un grupo de notables (por ejemplo, ulemas, *hassa*, etc.), designación por y entre los propios miembros de la familia califal o designación testamentaria por el califa reinante, sistema que a partir de los omeyas será el más frecuente.

A esta variedad de posiciones quizá esté haciendo alusión Hisam II cuando según el texto recogido por Ibn Idari, al justificar el nombramiento como heredero de ʿAbd al-Rahman b. Abi ʿAmir Sanyul indicaba: "He considerado en este punto las (diversas) categorías de hombres de las tribus de Quraysh y otras, en las cuales aquel que fuese digno le fuera confiado el gobierno". Aunque su elección se realizaba desde el sunnismo –el derecho de designación testamentaria del califa–, optaba contradictoriamente por alguien que sólo podría aceptarse desde el jariyismo, puesto que Sanyul no era miembro de la tribu de Quraysh.

Por otro lado, al ser la comunidad una, sólo debía haber una dirección, un califa, algo que ya se había roto a principios del siglo X, al surgir un Califato de Occidente, disputado por fatimíes y omeyas, algo que ya resultó difícil de asumir. La ruptura del Califato omeya en múltiples reinos no significó que cada uno de ellos reprodujera a menor tamaño el Califato, sino que eran sólo partes (taifas) de aquél, no sólo partes del territorio, sino que cada uno sólo tenía una parte de la soberanía, de la legitimidad, y por tanto ninguno podría ser nunca legítimo.

9.3.2. Las familias legitimadas para asumir el Califato en Al-Ándalus

Teniendo en cuenta lo anterior, los "reyes taifas" carecían por completo de legitimidad, no sólo por no pertenecer a ninguna de las familias legítimas, sino por que son el resultado de la fractura de la propia soberanía, son sólo partes de ella. Por tanto, para mantener al menos una ficción de legalidad, recurrirán a "reconocer" a un califa y a asumir ellos los títulos de *vazir* o *hayib*. En la Península dos familias contaban con elementos para ser fuente de dicha legitimidad: los Omeyas y los Hammmudíes, que se disputarán el Califato durante la primera mitad del siglo XI.

Los omeyas basaban su legitimidad en los varios siglos que la familia había ejercido el poder califal, primero en Oriente y luego en Occidente. No hay que olvidar que en las sociedades de base campesina la tradición y el linaje son dos de las principales fuentes de legitimidad.

Los hammudíes eran una rama de los idrisíes y por tanto miembros de la familia de Mahoma, por lo que reunían también abundantes títulos de legitimidad.

Aparte de los anteriores, abbasíes y fatimíes fueron también en ocasiones "reconocidos" por uno u otro de los "reyes". La ficción de tales "reconocimientos" llegaron a su apogeo en el 1035 con la decisión de Muhammad b. Abbad de Sevilla de "resucitar" a Hisam II en la persona de un esterero de notable parecido con el difunto califa, al que "reconoció" y alojó en su alcázar.

Por este motivo, y como decíamos más arriba, son los factores relacionados con el ejercicio legítimo del poder los que pueden aclarar mejor cuando desaparece realmente el Califato en sus aspectos funcionales y simbólicos.

9.3.3. Las acuñaciones monetarias

En relación a las acuñaciones, lo que se ha resaltado en primer lugar es su continuidad como prerrogativa exclusiva de los califas hasta al menos 1035 y en la mayoría de las taifas hasta el 1045. Las escasas excepciones –realizadas generalmente por amiríes (‘Abd al-Aziz) o antiguos *fatas* de estos (Jayran, Muyahid, Mubarak y Muzaffar)– se hacen a nombre del califa reinante (omeya o hammudí), atribuyéndose ellos sólo los títulos de *vazir* (visir) o *hayib*, que para la época califal se han traducido libremente como “ministro” y “primer ministro” respectivamente, y que establecen una relación de dependencia –al menos teórica– con respecto a un califa (Guichard, 1988; Clément, 1997). Hay que indicar que existe bastante similitud en las características (tipo, peso, periodicidad de la acuñación, etc.) entre las monedas omeyas y las hammudíes, mientras que las taifas posteriores cambian el aspecto (tipo), bajan desde el 80% de pureza en plata hasta el 30% o menos (peso), su periodicidad es irregular etc. (Canto, 1992; Acién, 2001).

9.3.4. Los *laqab*

El *laqab* era un sobrenombre, cuyo uso fue una prerrogativa absoluta de los califas: al-Nasir li-din Allah (‘Abd al-Rahman III), *al-Mustansir billah* (Al-Hakam II). Sólo Abi ‘Amir, *hayib* con Hisam II, también se atrevió a adoptar uno *(Al-Mansur).* M. Acién (1998b) ha subrayado el hecho de que inicialmente sólo los utilizaron omeyas y hammudíes, mientras que los reyes taifas no empezarán a utilizarlos hasta la misma época en que acuñan prescindiendo del califa; por su parte, P. Guichard (1995) ya advirtió que en la elección de los mismos hubo una serie de criterios lógicos, lo que implica que era un tema relevante y un elemento más que diferenciaba a unas taifas de otras.

9.4. La cuestión étnica

El rasgo inicialmente más “visible” de quienes consiguieron fundar reinos es su origen étnico, distinguiéndose tres grupos: andalusíes, que eran individuos pertenecientes a linajes (árabes o beréberes) que entraron en la Penín-

sula en la época de la conquista; *beréberes nuevos*, que entraron en la Península como miembros del ejército beréber mercenario formado por Al-Hakam II y al-Mansur, y libertos de éste último y de sus hijos que habían sido los altos funcionarios del Estado *(fatas).*

Numerosos autores (Viguera, 1995) siguen considerando que el enfrentamiento, incluso odio, que las aparentes diferencias –fundamentalmente culturales, de costumbres, etc.– produjeron entre andalusíes, beréberes *nuevos* y *fatas,* constituyeron el "motor" de la *fitna.* Pero si bien es cierto que inicialmente hubo un enfrentamiento entre los cordobeses y los beréberes, y las fuentes se refieren a problemas entre los diversos grupos, los mismos difícilmente explican lo sucedido. En primer lugar, el fraccionamiento territorial no se produjo sólo entre unos y otros, sino que entre los primeros en "independizarse" estuvieron precisamente las regiones que siempre habían tratado de escapar al control de Córdoba: Zaragoza y Toledo, dirigidas por andalusíes.

En segundo lugar, si el origen étnico hubiese sido la causa, deberían poder indicarse rasgos comunes –respecto a la política seguida, al califa que "reconocen", a la organización, a la fiscalidad, etc.– en la actuación de cada grupo étnico, que debería ser diferente de los demás grupos. Pero esto no sucede, sino que por el contrario, reinos dirigidos por miembros de los distintos grupos "reconocieron" a los mismos califas, y actuaron de forma similar y en bastantes ocasiones conjuntamente. Incluso en una fecha tan tardía como el 1035, cuando los abbadíes de Sevilla (andalusíes) proclamen que Hisam II (asesinado en el 1013) seguía vivo y lo "reconozcan" como califa, otros andalusíes como los tuyibies de Zaragoza se negarán a reconocerlo; mientras que se formarán coaliciones en las que participarán generalmente andalusíes, árabes del Magreb (hammudíes), eslavos (Zuhayr de Almería) y beréberes (*birzalies* de Carmona, *ziries* de Granada y *aftasies* de Badajoz), es decir, una coalición multiétnica, lo que desmiente la supuesta división en taifas étnicas.

El único rasgo que une a todos los que consiguieron "fundar" un reino, es que todos tenían funciones relevantes dentro del Estado califal: los beréberes formaron la columna vertebral del ejercito amirí, los *fatas eslavos* eran los altos funcionarios de la administración, mientras que los andalusíes, eran en su mayoría cargos de nivel provincial o local, o pertenecían a linajes –árabes o beréberes– de considerable influencia en sus territorios. Es decir, prácticamente todos los que fundaron reinos lo hicieron a partir de posiciones de poder disfrutadas durante el período anterior; pero tampoco parecen existir rasgos comunes de actuación según la función original que tenían los distintos individuos: lo que les interesa a todos es asegurar su poder.

9.5. El desarrollo de los acontecimientos

9.5.1. El inicio de la *fitna*

Los textos disponibles sugieren que inicialmente al-Madhi pudo haberse consolidado en el poder, pero que sus actuaciones le granjearon en poco tiempo la oposición de numerosos grupos. En apariencia sólo contaba con el apoyo de los sectores populares de la población cordobesa, a los que permitió el saqueo del alcázar y de las ciudades palatinas (Madinat al-Zahra y Madinat al-Zahira), al tiempo que desencadenaba una purga entre los altos funcionarios *(fatas)* que habían servido a al-Mansur y sus hijos. Lo primero habría inducido a buena parte de los marwaníes (miembros de la familia omeya) y de la aristocracia cordobesa a temer por su propia seguridad y a apoyar un candidato alternativo, el también marwaní Hisam ibn Sulayman al-Rasid, pero éste fue asesinado por al-Madhi. Lo segundo llevó a los *fatas* a huir a Levante, donde parece que los amiríes habían conseguido gran influencia, y desde allí intentaron reponer en el trono a Hisam II, como medio de recuperar su situación y privilegios.

Elemento clave en la crisis será el ejército califal. Tanto los califas omeyas, como sobre todo al-Mansur habían ido apartando progresivamente a los andalusíes del ejército sustituyéndolos por mercenarios beréberes contratados en el norte de África; a éstos se les pagaba con un impuesto especial aportado por los autóctonos para librarse de participar en las campañas, y posiblemente con parte del cuantioso botín obtenido en las aceifas.

Este ejército no tenía raíces entre los grupos establecidos en Al-Ándalus, pero sí tenían fuertes lazos de unión entre sí, ya que los contingentes habían pasado encuadrados en clanes y fracciones de tribu, siendo la mayoría sinhayas dirigidos por miembros del linaje de los ziríes. Inicialmente se mostraron dispuestos a aceptar la autoridad del nuevo califa, pero algunas actuaciones de al-Madhi fueron considerados por ellos como insultos, lo que permitió que quienes habían apoyado a al-Rasid pudieran atraérselos en apoyo de su nuevo candidato: Sulayman al-Musta‘in, sobrino de aquél.

Los beréberes expulsaron de la ciudad a Muhammad al-Madhi, el cual "contrató" la ayuda de los condes Ramón Borrel I de Barcelona y Ermengol de Urgel, gracias a los cuales derrotó en principio a los beréberes. Consiguió recuperar la ciudad (1010), y persiguió a continuación a las tropas de Zawi ibn Zirí hasta Ronda, donde este último consiguió vencerles.

Muhammad al-Madhi regresó entonces a Córdoba. Pero una vez en ella, ante el deterioro de la situación, uno de sus partidarios, el *fata* Wadhi le asesinó, llamó a los *fatas* amiríes y repusieron en el trono a Hisam II, proponiendo a Sulayman y a sus partidarios la vuelta a la situación anterior. Sulayman

rechazó la propuesta y cercó Córdoba, estableciéndose con los beréberes en Madinat al-Zahra. Durante los tres años siguientes lanzaron frecuentes algaras por las coras próximas (Jaén, Elvira, Málaga y Algeciras) y llegaron a atacar Valencia. Finalmente los cordobeses capitularon en el 1013 y Sulayman al-Musta'in ejecutó a Hisam II.

9.5.2. Sulayman al-Musta'in: el intento de reconstrucción de la unidad territorial

Después de su triunfo en el 1013, agotado el tesoro califal y suspendidas las aceifas, al nuevo califa se le plantearon dos problemas urgentes: *a)* cómo pagar a las tropas que le habían colocado en el trono y *b)* cómo recuperar algún tipo de control sobre amplias regiones que en los años anteriores habían escapado al poder califal.

Respecto a lo primero, las fuentes divergen acerca de la solución adoptada; así, mientras que Ibn Hayyan afirma que hubo atribuciones de tierra a los grupos beréberes, Ibn Buluggin, último rey zirí de Granada, indica que la ocupación realizada por sus antepasados se hizo mediante acuerdos con la población de Ilbira, que hizo la aportación económica necesaria para rehacer las fortificaciones, y a los que finalmente convencieron de que debían trasladarse Granada, ciudad que podía ser mejor defendida. P. Chalmeta (1975) señala que el acuerdo descrito por Ibn Buluggin presenta cierto parecido con las *inzalat*, fórmulas empleadas ya en época omeya "consistentes en un impuesto que se cargaba sobre los bienes raíces para sufragar los gastos de un ejército de mercenarios". Durante todo el siglo XI abundan los datos sobre concesiones a servidores y clientes por los distintos "reyes", que en su mayoría pertenecen al tipo descrito para los ziríes, y que "radican en que el beneficiario se queda con todos o parte de los impuestos que adeuda determinada finca o localidad". En consecuencia se trataría del mismo sistema que en su día se empleó con los *aynad* sirios. Pero en opinión de Pedro Chalmeta, esto parece ser un ropaje jurídico posterior, realizado para justificar unas apropiaciones de hecho que el califa no podía impedir o cambiar: "...no entrega nada, no tiene poder para ello, cada uno se queda con los territorios de los que se ha adueñado".

En cualquier caso, los beréberes van a instalarse en los ricos distritos que rodeaban Córdoba: los Magraba en el norte de Córdoba, los miembros de la confederación zanata asentados primero en Jaén, se trasladaron después a Ronda (banu Ifran), Carmona (Birzalíes) y Arcos (banu Jazrun) y los sinhaya, bajo el mando de los Ziríes, en Granada, desde donde se extendieron unos años después a Jaén. Los b. Dammar y los Azdaya obtuvieron Sidonia y Morón.

Con respecto a la recuperación del control sobre las regiones más alejadas de Córdoba, Sulayman trató de consolidar su posición aceptando las situaciones de hecho a cambio del reconocimiento –más o menos teórico– de su autoridad; es el caso de los tuyibíes que habían gobernado la Marca Superior a finales del Califato y que mantuvieron después el poder, o de los Hammudíes en el norte de África, que nombraron gobernador de Algeciras, Tánger y Arcila a al-Qasim b. Hammud y de Ceuta a su hermano Alí, con lo que esta familia controlaba el Estrecho.

De esta forma Sulayman reconstruía una apariencia de unidad califal, pero al mismo tiempo aceptaba de hecho que carecía de poder real, y que estaba condicionado por el apoyo de sus partidarios. Éstos se repartían buena parte del territorio o, mejor dicho, se hacían con los impuestos que generaban las comunidades campesinas asentadas en ellos, por lo que el califa nunca dispondría de recursos para llevar a cabo una política independiente.

La debilidad de Sulayman se reflejó además en la persistencia de diversos grupos que se enfrentaron a él y, aunque sin tener fuerza ninguno de ellos para poder disputarle el poder, si impidieron que pudiera consolidarse. Especial virulencia tuvo la oposición de los *fatas* amiríes, que se habían refugiado en la costa Este, creando una serie de reinos desde Tortosa a Almería. Desde allí habían colaborado en la restauración de Hisam II (1010-1013) y después de la muerte de este colaboraron con Alí b. Hammud para deponer a Sulayman.

9.5.3. La alternativa hammudí

Aunque tenían títulos de legitimidad islámica para optar al Califato, el hecho de que además alcanzasen una posición de poder suficiente para hacerlo es considerado por las fuentes árabes y la mayoría de los estudios contemporáneos como un grave error de Sulayman al-Musta'in. Sin embargo, los estudios efectuados recientemente por M. Acién (1998a), a quien seguiremos, ofrecen una nueva perspectiva sobre esta familia.

Los hammudíes descendían de los idrisíes, cuyo derecho al Califato parece haber sido reconocido de facto por los propios omeyas durante el siglo X, como se deduce del especial tratamiento que les dieron en comparación con el que recibieron otros gobernantes del Magreb, incluso durante los enfrentamientos que mantuvieron con ellos al aliarse a los fatimíes y que terminó con el envío de varios de ellos a Egipto (Acién, 1998a: 49-50).

Al inicio de la *fitna* (1010) Alí b. Hammud se había apoderado de Ceuta y en el 1012 había acuñado monedas de oro –un privilegio exclusivamente califal– aunque a nombre de Sulayman al-Musta'in. Éste en el 1013 les reconoció el dominio sobre las ciudades que habían controlado los omeyas en el

norte de África y les entregó el gobierno de Algeciras. Como se ha indicado antes, fue posiblemente un reconocimiento de una situación de hecho, ya que seguramente ellos ya controlaban las ciudades del norte de África, aunque no tenemos noticias acerca de la situación de Algeciras.

Sin embargo, ese mismo año Alí cambió de bando y empezó a acuñar *dirhams* de plata a nombre de Hisam II, en los que él aparece como heredero, lo que puede relacionarse con una carta de Hisam II, considerada generalmente falsa, en el que efectuaba ese reconocimiento. En el 1016 Alí ocupó Málaga, quizá con la connivencia del propio gobernador, luego conquistó Córdoba, hizo ejecutar a al-Musta'in acusándole del asesinato del califa legítimo, Hisam II, y se proclamó heredero de este último y defensor de la legitimidad omeya, adoptando el mismo *laqab* que 'Abd al-Rahman III, fundador del Califato occidental (al-Nasir li-din Allah), y consiguió el apoyo de los ziríes de Granada y del *fata* Jayran de Almería.

Pese a su apoyo inicial a Alí ibn Hamud, los *fatas* amiríes instalados en el Levante proclamaron como califa a otro omeya: 'Abd al-Rahman (IV) al-Murtadà. Jayrán de Almería inició una expansión hacia el Oeste apoderándose de parte de las tierras de Jaén y posiblemente llegando a atacar la capital (1016-1017). Posteriormente junto a otros eslavos organizó un ejército con el que deponer a Alí ibn Hammud, pero vencidos por los ziríes cuando se dirigían a Córdoba, ellos mismos asesinaron a al-Murtadá (1018).

Casi al mismo tiempo había sido asesinado Alí ibn Hammud. Fue sucedido por su hermano Al-Qasim, el cual estableció con los *fatas* eslavos un acuerdo semejante al realizado por Sulayman con los beréberes, confirmando a Jayrán en la posesión de Almería, y a Zuhayr en la de Murcia, Baeza y Jaén. Estos intervendrían poco después en las luchas internas de la familia hammudí, apoyando a Yahya ibn Hammud (hijo de Alí), frente a su tío al-Qasim, que se vio obligado a retirarse a Sevilla.

Yahya ibn Alí ibn Hammud permaneció en Córdoba hasta 1023, fecha en la que se trasladó a Málaga, aunque volvería a Córdoba por un breve período (1025-1026), para después afincarse definitivamente en Málaga, desde donde sus sucesores continuaron siendo reconocidos como califas. Ese reconocimiento continuó casi hasta la conquista de la ciudad de Málaga por los ziríes (1057), mientras que poco después Algeciras caía en manos de los Abbadíes de Sevilla.

9.5.4. Los epígonos omeyas

El control directo del cinturón costero meridional peninsular proporcionó a los hammudíes una fuerza que les permitió hacerse con el Califato y tratar de llevar a cabo una política personal.

Por el contrario, los últimos omeyas carecieron siempre de bases de poder propias. Los supuestos sectores proomeyas trataron de utilizarles como argumento frente a los hammudíes, pero sin la menor intención de reponerles en un poder efectivo. Las "restauraciones" de omeyas en el trono hechas por *fatas* amiríes, terminaron siempre con el asesinato del califa por los mismos que le habían encumbrado –'Abd al-Rahman IV–, o su abandono ante el ataque de los hammudíes.

En el 1027 será la *hassa* de Córdoba la que, ante el abandono de la ciudad por el hammudí Yahya I, resolvió entronizar a Hisam (III) b. Muhammad b. 'Abd al-Malik, pero ante la demostrada incapacidad de éste, decide deponerlo, y al mismo tiempo suprimir el Califato. Por todo esto, los omeyas tuvieron en este período bastante menos relevancia que los hammudíes.

10

La política de los omeyas de Al-Ándalus en el norte de África

10.1. Introducción

La gran rebelión beréber del 741 consiguió ser dominada al mismo tiempo que desaparecía el Califato omeya de Damasco. Los abbasíes trataron de imponer el mismo régimen que había existido con anterioridad, pero rápidamente fueron perdiendo el control de la zona ante la llegada a la misma de individuos y doctrinas que ponían en duda su legitimidad y que prometían a los beréberes el fin de la opresión. Las principales doctrinas se basaban en los principios *shiies* que defendían que el guía de la comunidad debía ser descendiente de Mahoma (idrisíes y fatimies), y en los jariyíes partidarios del gobierno del mejor musulmán, divididos a su vez en sufríes e ibadies. Las doctrinas *shiies* prendieron por su componente mesiánico que anunciaba el reino de la justicia; las jariyíes, por su espíritu "democrático" que daba satisfacción a los particularismos tribales. Entre los siglos VIII y IX se formaron algunos reinos, de diversa duración, que fragmentaron la región y la separaron del imperio abbasí.

10.2. El Magreb en los siglos VIII y IX

El primer reino independiente de la zona no estuvo dirigido por ninguna de las doctrinas mencionadas. El reino de Nakur (709-1080), estuvo situado en el entorno de uno de los ríos que desembocan en la bahía de Alhucemas. La región le habría sido cedida a Salih b. Mansur hacia el año 709 como *iqta* (concesión territorial) por el califa al-Walid, aunque formando parte de la provincia de Ifriqiya. El apoyo de los beréberes a este personaje, incluso después de la crisis del 740, lleva a suponer que su gobierno era esencialmente religioso. A su muerte accedieron al poder sucesivamente dos de sus hijos; después se inició una sucesión ya plenamente hereditaria con Said, hijo del

segundo. Nakur fue saqueada por los normandos el 858, saqueo en el que recibió la ayuda de al-Mundir, emir de Al-Ándalus, lo que reforzaría los lazos y la influencia de los omeyas en el pequeño principado.

10.2.1. Los sufríes

Fundarán los reinos de Tamasna (o Barghawata) (744-) en la costa atlántica, cuyo cuarto califa llegaría a proclamar un corán beréber más estricto en el ritual y la dieta que el islam, pero que reforzó la cohesión del grupo. Menos particularidades presentaron el breve reino de Tlemcen (742-789) y el más importante de Siyilmasa.

El reino de Siyilmasa (757-977), en el sur de Marruecos, fue fundado por los b. Midrar, miembros de la tribu miknasa (beréberes zanata). Entre los pocos datos conocidos figura la mención de que en el 814 se construyó una muralla que tenía doce puertas, ocho de ellas de hierro, lo que habla de su riqueza, y que se levantaron después palacios y edificios públicos. Era un lugar con abundante agua y uno de los principales nudos de comunicaciones entre el Sudan y el Magreb, y, por tanto, un centro fundamental para gran número de mercancías que tenían por destino los países del Mediterráneo, especialmente el oro del Sudán. El 909 fue detenido y encarcelado allí el *mahdi* fatimí 'Ubayd Allah, que había huido de Oriente de la persecución desencadenada por los abbasíes. Pero muy pronto llegarán sus partidarios encabezados por Abu 'Abd Allah, que conquistará la ciudad. No obstante, el dominio fatimí sobre Siyilmasa durará poco, ya que se independizó nuevamente en el 933. La subsiguiente historia política de Siyilmasa es una sucesión de luchas intestinas por el poder dentro del linaje gobernante, animadas por la constante injerencia de los grupos que se disputarán la influencia sobre este nudo de comunicaciones. Finalmente los b. Jazrhun se harán con el poder ayudados por los Omeyas de Al-Ándalus.

10.2.2. Los ibadíes

Aunque por lo general sin reconocimiento público, influyeron de hecho en la región de Trípoli e intermitentemente (745-749; 754-761; 771-772) trataron de crear un reino que se extendiese hacia Qayrawan. El único reino ibadí que subsistió durante cierto tiempo (761-910) fue fundado por 'Abd al-Rahman ibn Rustum en Tahert (Tiaert), en el Magreb central, que en general mantuvo la paz con sus vecinos e incluso estuvo aliado a los emires omeyas de Al-Ándalus.

10.2.3. Los reinos shiíes

Serán los que más influencia tendrán en la región. Idris b. Allah, consiguió en el año 789 el reconocimiento como *mahdi* de gran parte de las tribus beréberes del centro de Marruecos y creó un reino con capital en Fez, ciudad levantada en la ribera derecha del río Fas. Idris II (791-828) continuó la política expansiva de su padre, llegando a controlar a los masmuda de Nefis en el Sur y a los zanatas de Tlemcen, cuyo reino integró. Pero más importante que su política militar fue la de aumento de la población urbana, en un complejo proceso de arabización e islamización, incluyendo la búsqueda de equilibrios étnicos y culturales. En este sentido fundó frente a la ciudad de Fez de su padre una nueva ciudad (809) a la que atrajo (814) a gran número de familias cordobesas –se habla de 800–, expulsadas por al-Hakam I después de la rebelión del Arrabal, que constituyeron el barrio de los andalusíes que aún subsiste, y a los que se agregaron árabes llegados de Qayrawan y de otras partes. Todo ello convirtió a Fez en un centro de gran riqueza y de gran importancia cultural, cuya mezquita y universidad –Al-Qarawiyyin, fundada por una mujer– actuó como centro de islamización –social y religiosa– de las tribus beréberes del entorno. Una parte de los historiadores marroquíes actuales consideran que "los idrisíes fueron los responsables del surgimiento de una conciencia nacional marroquí que se puede observar hasta nuestros días. Fueron los idrisíes quienes realmente constituyeron Marruecos y le dieron al país su primera capital, Fez" (Talbi, 1992). De forma un tanto sorprendente, a su muerte, Idris II repartió el reino entre siete de sus diez hijos. En teoría el primogénito, al que correspondía Fez, tenía autoridad sobre sus hermanos; sin embargo la historia subsiguiente estuvo llena de enfrentamientos entre las distintas ramas de la familia. En las décadas siguientes sólo esporádicamente algún miembro de la familia conseguiría ejercer una cierta autoridad sobre el resto y canalizar el potencial común. Esta situación explica su gran debilidad en el momento del enfrentamiento entre fatímies y omeyas, lo que contribuyó decisivamente a la desintegración final del reino.

Al Este, en Ifriqiya, en el 800, ante la imposibilidad de controlar a las tribus beréberes, el califa Harun al-Rashid creó el reino de los aglabíes, entregando el gobierno a Ibrahim ibn al-Aglab. Se trataba de un estado-tapón con capital en Qayrawan cuyo objetivo era impedir la expansión de los reinos magrebíes hacia el valle del Nilo, sin coste para los abbasíes. Ello posibilitó una progresiva estabilización en la zona, que duró hasta finales del siglo IX. En ese momento, los problemas de orden económico, con fuertes subidas de impuestos, permitieron el desarrollo de la propaganda *shii* dirigida por Abu 'Abd Allah, aunque realizada en nombre del *mahdi* fatimí 'Ubayd Allah. Se trataba de una propaganda de carácter mesiánico, muy sutil y efectiva, que anunciaba vagamente la

llegada del tiempo de la justicia, que explotaba el descontento de los grupos a los que se dirigía, y que encontró amplio eco entre los beréberes kutama. Abu 'Abd Allah consiguió formar un gran ejército con el que logró hacerse con el control del reino aglabí en el año 909, e iniciar una rápida expansión, muy popular ya que suprimió todos los impuestos no coránicos, apoderándose del reino rustemí de Tahert y luego de Siyilmasa, después 'Ubayd Allah (909-934) fue proclamado Príncipe de los Creyentes (título califal) y *Mahdi*.

10.3. El enfrentamiento entre omeyas y fatimíes

La aparición del Estado fatimí en las costas de Túnez casi simultáneo al acceso al poder de 'Abd al-Rahman III en Al-Ándalus, va a condicionar la política en el norte de África durante el siglo siguiente. Para los omeyas la presencia de dicho Estado suponía una serie de graves problemas:

a) La propaganda mesiánica fatimí podía extenderse fácilmente entre las tribus beréberes del norte de África, lo que daría a 'Ubayd Allah una gran influencia efectiva sobre ellas, y podía "contagiarse" a los beréberes de Al-Ándalus como había ocurrido en el año 741, dada la proximidad de las costas, lo que aumentaría la inestabilidad del régimen omeya.
b) Existía la posibilidad de que los diversos rebeldes contra los que se enfrentaba 'Abd al Rahman III pudieran recibir auxilio, y de hecho ya en el 911 o el 912 'Umar ibn Hafsun reconoció a 'Ubayd Allah como Califa, solicitando su ayuda.
c) La presencia de los fatimíes en el Magreb imposibilitaba además restablecer las rutas comerciales con el sur del Sáhara, y, por tanto, obtener oro.

Por todo ello, bastante antes de haber sometido a 'Umar ibn Hafsun, 'Abd al-Rahman III emprendió una activa política antifatimí. La posibilidad de que los fatimíes invadiesen Al-Ándalus era casi inexistente, tanto por el rápido fortalecimiento naval omeya, como porque el objetivo de 'Ubayd Allah era Egipto, como primer paso para destronar a los abbasíes. Por ello el conflicto entre omeyas y fatimíes tuvo lugar en el Magreb, donde la situación era sumamente compleja, y ese conflicto parece estar en la raíz de la decisión de 'Abd al-Rahman III de asumir el título califal.

En el enfrentamiento entre omeyas y fatimíes, las agrupaciones de diversa naturaleza instaladas en el Magreb jugarán un destacado papel. Los príncipes idrisíes se alinearán en general al lado de los fatimíes, aunque en oca-

siones algunos reconocerán a los omeyas al hilo de los acontecimientos; las tribus beréberes por su parte actuaron en general según sus propias alianzas y enfrentamientos internos. Las principales agrupaciones sí mantuvieron unas alianzas más sólidas, así las tribus miknasa, magrawa y zanata estuvieron por lo general del lado de los omeyas, mientras que kutama y sinhaya apoyaban a los fatimíes. No obstante, ramas o clanes de unas u otras, cambiaron en ocasiones de bando según las circunstancias. Asistimos así durante todo el siglo X a avances y retrocesos de la influencia omeya y fatimí, en un proceso que destruyó los leves pasos dados durante el siglo anterior hacia la construcción de entidades estatales independientes, con un claro retorno al predominio de las estructuras tribales.

Por lo que se refiere a la evolución de los acontecimientos, a una serie de éxitos parciales de ʻAbd al-Rahman III que concluirán con la ocupación de Ceuta (931) y la constitución –en palabras de Leví-Provençal (1982)– de un extenso "protectorado omeya" en todo el territorio, sucede una larga guerra, casi siempre desarrollada a través de las tribus beréberes y de los príncipes idrisíes, que hizo que al final del reinado, los omeyas perdiesen casi todo el territorio controlado.

Pero, afortunadamente para ellos, en el año 969 el califa fatimí al-Muʻizz conquistó Egipto, donde su dinastía se mantendrá a lo largo de dos siglos (969-1171), con lo que abandonó Túnez y nombró gobernador de Ifriqiya y el Magreb, con capital en Qayrawan, a Buluggin ibn Zirí, de la tribu sinhaya. Trataba de crear así un Estado-tapón semiindependiente, que se ocupase de controlar las tierras de Occidente, al tiempo que protegía de cualquier penetración el valle del Nilo, en una repetición de lo que los abbasíes habían hecho casi un siglo antes con el principado de los aglabíes. A partir de este momento serán los sinhaya, bajo el mando de los ziríes, quienes dirigirán la guerra contra los omeyas, intentando eliminar su influencia y consolidar un amplio Estado.

Pese a su alianza con los idrisíes, fueron derrotados por al-Hakam II, que envió gran cantidad de tropas y dinero al mando de Galib. Los idrisíes se rindieron y finalmente fueron enviados a Egipto, donde los acogieron los fatimíes.

Al-Mansur prosiguió la política anterior: estableció en Ceuta una fuerte guarnición de tropas andalusíes, fortificó la ciudad y nombró para todos los cargos a individuos fieles a su persona. Pero la inseguridad siguió siendo total, por el frecuente cambio de bando de las facciones tribales. De ello procuraron aprovecharse los Idrisíes para recuperar su reino. En general, la guerra fue favorable a al-Mansur, quizá por la lejanía de los fatimíes, más interesados en el Oriente, y por la actuación cada vez más independiente de los sinhaya, algunos de cuyos clanes acabarían pasándose a sus filas, y serían alistados en el ejército por al-Muzaffar.

La crisis del Califato permitirá a los hammudíes, descendientes de los idrisíes, jugar un papel destacado en los acontecimientos de la primera mitad del siglo XI, llegando a hacerse incluso con el Califato de Occidente, sustituyendo a los omeyas.

11

La sociedad andalusí

11.1. Introducción

Toda sociedad se caracteriza por una determinada forma de organizar la producción de alimentos y otros bienes, unas vías por las que los grupos dominantes se apoderan de parte de ella (en forma de renta, impuestos, etc.), unos mecanismos que reproducen el sistema anterior, una ideología que justifica esa organización etc. Todos esos elementos y su articulación es lo que se denomina "formación social". Pero una formación social no es una estructura permanente en el tiempo, sino que cambia, se transforma y puede ser destruida desde el exterior.

11.2. Las formaciones sociales en Al-Ándalus (siglos VIII-IX)

Después de la invasión árabo-bereber, según la teoría propuesta por M. Acién (1997), en la Península convivieron a lo largo de al menos dos siglos tres formaciones sociales: la de los hispanovisigodos, que se ha comparado hasta cierto punto con el feudalismo, y las que traían los conquistadores: la tribal de los beréberes y de algunos sectores árabes y la islámica de la mayoría de estos últimos.

11.2.1. El feudalismo visigodo

Si uno de los rasgos principales del feudalismo es la desaparición de la neta distinción entre público y privado, ello sucede claramente hacia el siglo VII en Hispania, donde esa distinción, que había caracterizado al estado romano, estaba desapareciendo de forma acelerada. Así Wamba llegará a reconocer en la práctica que ya no existía un ejército real, sino que éste era la suma

de los ejércitos privados de la alta nobleza laica y eclesiástica, por lo que tuvo que conformarse con dictar leyes que estableciesen la obligación de esos nobles de acudir al combate en determinadas circunstancias.

Como parte de ese mismo proceso decaen las leyes como elemento regulador de las relaciones entre los individuos, para empezar a imponerse las relaciones personales particulares. Como consecuencia, la aristocracia se une y se jerarquiza entre sí por esas relaciones, que compiten con la "fidelidad" al rey. La estructura de parentesco "bilateral" occidental de esa sociedad, en la que las mujeres no sólo pueden transmitir la herencia a sus hijos, sino también heredar, permite el establecimiento de alianzas entre los linajes mediante matrimonio; ello se debe a que éste produce la unión de los dos linajes, los descendientes pertenecen a ambos y tienen derecho de herencia sobre las propiedades de ambas ramas de la familia, con lo que tienden a crearse grupos de linajes estrechamente emparentados, que paulatinamente concentran la propiedad y el poder. Junto a ellos crece aún más el poder de la Iglesia, ya que ésta recibe propiedades del rey y de los nobles, y éstas nunca se reparten por herencia, ni pueden venderse, ya que los obispos, abades, etc. son sólo usufructuarios de las mismas, por lo que a largo plazo la Iglesia tiende a convertirse en el principal propietario.

Además, esos sectores nobiliarios (laicos y eclesiásticos) también se hicieron con el monopolio de las tierras aprovechándose del endeudamiento de los campesinos en las épocas de malas cosechas y obligándoles a cederles la propiedad a cambio de "protección"; asimismo se apropiaron de los impuestos y derechos reales y legales, que se convierten en "derechos privados" sobre la población campesina, etc., lo que produjo el deterioro paulatino de las condiciones de vida de la mayor parte de la población.

Son los grandes propietarios los que a partir de ese momento establecen en buena medida las condiciones de producción y lo que se produce, potenciando cultivos susceptibles de ser almacenados (cereales, vid, aceite) y descartando casi completamente los perecederos (hortalizas, frutales, etc.). Las escasas fuentes escritas muestran, por un lado, la existencia de grandes propiedades o latifundios que parecen agrupar a las familias campesinas dependientes, junto a los que subsisten aldeas donde residen tanto campesinos libres como siervos.

Gran parte de la conquista de la Península se hizo por pacto, de forma que buena parte de la nobleza visigoda conservó sus tierras y "derechos" sobre la población campesina. En consecuencia, las relaciones de producción que habían caracterizado el período visigodo no desaparecieron de modo inmediato, sino que en muchas zonas perduraron bastante tiempo, hasta ser finalmente erradicadas en el curso de las luchas de finales del emirato a principios del siglo X.

11.2.2. La formación social tribal

La existencia de una sociedad tribal en Al-Ándalus ha sido defendida por Guichard (1976) estudiando tanto las agrupaciones árabes como las beréberes, que considera que eran relativamente semejantes, y sosteniendo su incidencia durante los primeros siglos después de la conquista.

No obstante, el tribalismo en Al-Ándalus ha sido rechazado con más o menos contundencia por otros autores como M. Acién (1997) y E. Manzano (2006). Especialmente en el caso de los árabes, hay indicios que sugieren que los lazos tribales estaban ya en un avanzado proceso de disolución en la época de la conquista y lo mismo parece advertirse, de forma creciente, en el caso de los beréberes. Así, por ejemplo, son muy raros los casos en los que es posible atribuir a dichos lazos el establecimiento de alianzas, por encima del nivel de linaje; por el contrario, hay más referencias a situaciones en las que los individuos y grupos empezaban a articular y establecer sus relaciones en función de su posición dentro de las instituciones del Estado o su posición social.

11.2.3. La formación social islámica

La formación social islámica, definida progresivamente por Acién desde los años ochenta (últimamente en Acién, 1997: V-XVI), es una sociedad tributaria, pero con rasgos muy específicos. Según dicho autor entre los elementos que podrían definirla están "la hegemonía de lo privado a nivel abstracto y la preeminencia de lo urbano a nivel concreto". La hegemonía de lo privado se refleja en el derecho, impuesto por la clase superior, y en la ideología (véase subapartado 13.1.1), que se acepta a menudo inconscientemente, y que legitima a la formación social y al Estado derivado de ella. Esa legitimación jurídica e ideológica se basa en la existencia de un contrato, la *baya,* entre la comunidad y el gobernante, máxima expresión de lo privado, y que puede considerarse como una extensión a la vida política de las prácticas comerciales que caracterizaron a la sociedad árabe desde su origen en La Meca. Estas prácticas caracterizan también al trabajo, que se rige por contratos, incluso en los medios rurales, lo que de hecho impide el desarrollo de la servidumbre feudal campesina, y al mismo tiempo actúa contra los lazos tribales.

Por esta misma razón, la apropiación por el Estado de parte de la producción se realiza por medio de los impuestos, que son aplicados para el desarrollo de ese mismo Estado (pago al ejército, burocracia, obras públicas y por supuesto para el mantenimiento de la cúpula dirigente). Se trata de impuestos que, a diferencia de la renta feudal, no dirigen ni condicionan la

producción, sino que se limitan a tomar una parte de la misma establecida previamente. La fiscalidad es el elemento esencial en el que se apoya el estado islámico, y sin el que este no es posible. El medio por el que se aplica una parte de la recogida de impuestos es la moneda, por lo que es la fiscalidad una de las principales justificaciones de esta, de ahí la radical diferencia entre el modelo de moneda "fiscal" desarrollado en Al-Ándalus, en época omeya, frente a los modelos de moneda feudal que van a caracterizar a las monarquías europeas y, en cierta medida a las futuras emisiones de los reinos cristianos peninsulares.

Puesto que parte del impuesto se cobraba en moneda (la otra en especie), los campesinos, artesanos, etc., debían hacerse con ella, con el Estado como único abastecedor. Uno de los mecanismos para conseguirlo fue el desarrollo de un "mercado" donde esos sectores vendieran sus productos a los grupos no productivos, muchos de los cuales –soldados, funcionarios, etc.– cobraban en moneda, con lo que se creó un círculo que hasta cierto punto realimentó, desarrolló y extendió el sistema. Esto contribuyó a la preeminencia de lo urbano, ya que es en los núcleos de cierta entidad donde se sitúan los mercados permanentes (zocos, bazares, etc.). Por ello, la ciudad es consustancial a la sociedad islámica y el lugar donde mejor se puede observar la misma, frente al ruralismo de las sociedades feudales occidentales contemporáneas. No está de más advertir que en estas últimas, incluso en los núcleos principales, el mercado como lugar de intercambio será durante mucho tiempo sólo periódico.

La ciudad islámica se basa en el mismo principio de "privacidad" que impregna la sociedad, lo que explica su estructura urbana, en la que dominan los adarves cerrados (calles sin salida sólo transitadas por quienes residen en ellas), la ausencia de plazas públicas, etc. La preeminencia de lo privado tiene otras expresiones a nivel concreto, como la ausencia de fachadas ornamentadas y ventanas en casas y palacios, que se vuelcan exclusivamente hacia patios interiores y nunca hacia el exterior, como sí harán por ejemplo los palacios renacentistas o hacen nuestras viviendas actuales.

No obstante estas profundas transformaciones, diversos rasgos preislámicos –muchos de ellos tribales– se habían integrado en la sociedad islámica al no ser totalmente contradictorios con ella, fundamentalmente en relación con la posición de la mujer dentro del grupo –reglas del matrimonio (endogamia), poligamia–, mecanismos para la formación de linajes, etc.; de esta manera la formación islámica obtuvo algunas de las ventajas de la fortaleza de cohesión en la reproducción social de la sociedad tribal y la ductilidad de la articulación política de las sociedades de clase, por lo que acabó imponiéndose.

11.3. El proceso de islamización

Tradicionalmente se consideraba que el proceso de islamización era la progresiva conversión de la mayor parte de la población indígena a la religión musulmana. En los últimos tiempos ha empezado a denominarse así al período que transcurre desde la conquista de un territorio por los árabes hasta que la formación social islámica se hace hegemónica en el mismo, con independencia de la religión. No obstante, hasta cierto punto, el avance de la religión, así como otros factores, pueden servir como indicios del proceso de islamización.

11.3.1. La imposición de la sociedad islámica

En el caso de Al-Ándalus el proceso de islamización que abarcaría prácticamente los dos primeros siglos (VIII y IX), fue impulsado por el Estado creado por los omeyas, y habría concluido con el dominio de la formación islámica sobre la feudalizante y la tribal (Acién, 1997). Los mecanismos por los que se impuso fueron en gran medida materiales (urbanización, potenciación del comercio, generalización de la fiscalidad, establecimiento de relaciones contractuales en todos los ámbitos –incluido el rural–, etc.), pero también jurídicos (legislación teóricamente por encima del gobernante y que también le obliga) e ideológicos; todos ellos acabaron transformando las relaciones sociales y económicas existentes en el momento de la invasión. Y de forma paralela implicó en la práctica la asunción de modos de comportamiento y costumbres similares por la mayor parte de la población.

11.3.2. La cuestión religiosa

La conversión religiosa ocupó en el proceso descrito un lugar muy secundario, ya que la religión, aunque está necesariamente relacionada con los comportamientos y las costumbres, no los produce. En este sentidoM. Acién ha subrayado que existen aún en la actualidad comunidades cristianas en paises islámicos (los coptos de Egipto o los maronitas de Líbano) bien integradas en las respectivas sociedades de esos países, que sólo se diferencian entre sí precisamente por la religión.

La conversión de la población peninsular a la religión musulmana se inició muy poco después de la conquista, posiblemente por sus efectos jurídicos y fiscales más que religiosos (menores impuestos, integración en la sociedad de los vencedores, etc.), dada la escasa formación teológica que pudieron

tener la mayoría de los nuevos conquistadores. En esta línea M.ª I. Fierro y M. Marín (1998) han denominado "islamización" a un proceso con dos fases, la primera corresponde a la conversión religiosa, mientras que en la segunda se habrían asumido las formas de comportamiento y costumbres en la vida cotidiana, aunque ya hemos visto que este segundo elemento está más relacionado con la transformación de la estructura socioeconómica que con la religiosa.

Con independencia de la importancia que se asigne a la religión, hay diversas vías relacionadas con ella para estudiar los ritmos del proceso de islamización. M.ª I. Fierro y M. Marín sugieren hacerlo a través de la existencia o no de individuos como los ulemas, "entendidos éstos como especialistas en saberes islámicos o como musulmanes de conducta ejemplar considerados *modelo* para la comunidad" (1998: 67); estos individuos se encargaban de dar respuesta a las preguntas sobre la resolución legal de problemas de comportamiento en la vida cotidiana que les planteaba la población, por lo que su número y distribución serán indicios de la extensión no sólo de la religión, sino del arraigo de las costumbres islámicas en la sociedad. Las mencionadas autoras advierten que hasta el reinado de 'Abd al-Rahman II apenas se registran ulemas fuera de Córdoba, mientras que su número aumenta de forma extraordinaria en la segunda mitad del siglo IX y principios del X. Es entonces cuando en muchos núcleos aparecen maestros locales que a su vez atraen discípulos, maestros que además de en Córdoba se forman en Qayrawan, Misr (El Cairo) y Medina. Ello parece implicar que en las primeras fases de la islamización el Estado omeya la impulsa, aunque no se plantea el control riguroso de las doctrinas que se imparten. "No será hasta la época califal cuando ser considerado un ulema implicará casi necesariamente pasar por Córdoba" (Fierro y Marín, 1998: 74-75), lo que se relaciona con la política oficial de los califas que imponen casi en exclusiva las enseñanzas de la escuela malikí, una de las más conservadoras y partidarias de un poder estatal fuerte.

11.3.3. Otros indicios de islamización: la lengua árabe

Otra vía para estudiar la islamización, aunque más difícil, es el análisis de la difusión de la lengua árabe. Aunque el califa 'Abd al-Malik (685-705), antes incluso de la conquista de la Península Ibérica había establecido el árabe como lengua de la administración, cabe suponer que durante bastante tiempo las diversas poblaciones conquistadas mantendrían el uso de sus respectivas lenguas, aunque lentamente se difundiría el árabe. En Al-Ándalus parece que Hisam I volvió a ordenar el uso del árabe en la administración, y en época

de ʿAbd al-Rahman II, Eulogio y Álvaro atacarán la difusión de dicha lengua entre los cristianos en detrimento del latín (diversos autores consideran que en esos momentos ya debe ser denominado "romance"), considerándolo como el principal peligro de aculturación de los cristianos. Esto permite suponer que el proceso fue muy lento y que posiblemente en la administración siguieron empleándose diversas lenguas, mientras que cada grupo de población (árabes, hispanos, beréberes) usaría la suya dentro de la propia comunidad durante mucho más tiempo, con lo que se daría un bilingüismo efectivo. Es seguro que eso sucedió al menos hasta ʿAbd al-Rahman II pero es posible que terminase en la época de Muhammad I, según cabe deducir de su política antimozárabe.

En cualquier caso, según F. Corriente (1992: 33-34) ya entre los siglos IX y X "el árabe ocupa claramente la situación dominante, como lengua ciudadana, en una cultura netamente urbana y de las clases altas, cultas e integradas en la religión del Estado lo que relega el monolingüismo romance a los sectores rurales, pobres, incultos y cristianos, situación de la que naturalmente intenta salirse la mayoría de los afectados". Los ritmos de implantación del árabe entre la mayoría de la población rural quizá puedan seguirse mediante el estudio de manifestaciones diversas, desde los *grafitti* al aumento de estudiosos de distinto tipo (ulemas, gramáticos, tradicionistas, etc.), puesto que al vivir la mayoría de ellos de la enseñanza, su presencia implicará la demanda de ésta y, por tanto, que se ha impuesto la expresión en árabe.

El proceso de islamización se detecta también a partir de las investigaciones arqueológicas. Por un lado, a través del análisis de algunos elementos de la cultura material, sobre todo de los de mayor difusión como la cerámica, al desaparecer gran parte de las producciones locales y producirse la progresiva interacción de los sistemas de fabricación, formas, y modelos decorativos (véase subapartado 12.3.1). Y más recientemente a través de algunas necrópolis que muestran un proceso de transformación del ritual desde formas muy próximas a las visigodas, hasta desembocar en la que será la "canónica", con fosas muy estrechas y sin ajuares u otros elementos relevantes (véase apartado 11.10).

11.4. La población

Por ahora no es posible establecer una curva del comportamiento demográfico de la población en Al-Ándalus, ya que carecemos de datos estadísticos, pero hay algunos elementos que permiten pensar que hubo un constante incremento.

Ya con anterioridad nos hemos referido a la discusión sobre las cifras de población (indígena y arabo-beréber) que pudo haber en la Península en el

momento de la invasión (véase apartado 3.5). Por otro lado, como diversos autores han resaltado en los últimos años, la llegada de población foránea a la Península no puede restringirse al momento de la invasión, ya que con toda seguridad los beréberes siguieron cruzando durante toda la existencia de Al-Ándalus, unas veces llamados por sus *contríbulos* ya establecidos, otras contratados como mercenarios. No obstante, en ocasiones los gobernantes trataron de poner obstáculos a ese paso, opción que quizá está entre las causas de la gran rebelión beréber del 741 en el Magreb. Aunque es cierto que ese aumento de población pudo ser contrarrestado en parte por el retorno de otros al Magreb, como sucederá después de las derrotas que sufrieron entre 742-745, o debido a los periodos de sequía y hambre posteriores. De igual forma no todos los conquistadores árabes se quedaron en Al-Ándalus: hubo grupos que retornaron con su botín a sus lugares de origen.

Pero además de esos “movimientos”, y de las repercusiones del cambio en las condiciones metereológicas en toda Europa apuntado por algunos autores, la invasión, con el inicio de las transformaciones en las estructuras socioeconómicas, dio paso a una inversión en las tendencias demográficas. En primer lugar parece haber una disminución de algunos de los elementos que se suponen presentes en la época anterior: hambre, suicidios, infanticidios, etc. Este cambio estuvo generado muy posiblemente por la mejora de las condiciones de trabajo de parte de la población campesina, ya que todos se vieron libres de algunas cargas, como tener que combatir en las guerras de la aristocracia; una buena parte pasaría de siervos a aparceros, con lo que se estabilizaría y quizá reduciría la parte de la producción que debían entregar, aumentaría su libertad de actuación, etc. De esta forma, aunque los problemas agrarios continuaron parece que fueron paulatinamente menores. Esto se aprecia también en la mejora del “nivel de vida”, observable ya a finales del siglo VIII desde la arqueología, en los restos materiales (viviendas, cerámica, etc.), el crecimiento de las ciudades y de la población de su entorno (Acién y Vallejo, 1998, 2000; Salvatierra *et al.* 1998, 2001), junto al constante aumento de la recaudación fiscal. Todo indica, pues, un crecimiento de la producción y consecuentemente de la población que la crea y la consume.

11.5. El espacio habitado

La forma de ocupación del espacio está en función de la formación social de que se trate, pero el número de tipos posibles de núcleos de población es limitado; en consecuencia, la formación social suele deducirse a partir de la documentación escrita. Sin embargo, como demuestran los trabajos sobre los períodos prehistóricos, también el análisis del territorio mediante inves-

tigación arqueológica permite deducir sus rasgos, conocer elementos relacionados con su transformación y observar cómo se plasmaron.

11.6. La organización administrativa del territorio

En época visigoda aparentemente siguieron existiendo las grandes divisiones bajoimperiales: Narbonense, Tarraconense, Cartaginense, Baetica, Lusitania y Gallaecia.

Aunque en ocasiones se mencionan a su frente a algunos *duces* –Rodrigo antes de alcanzar el poder parece haber sido duque de la Bética– parecen tener más importancia las subdivisiones de estos territorios en distritos de diferente tipo y tamaño (condados, por ejemplo el denominado territorio de Tudmir) y de éstos a su vez en *territoria,* formados por una ciudad y el espacio dependiente de ella, y cuyo gobierno tenía amplias prerrogativas sobre el conjunto, y sobre la creación de nuevos núcleos. Salvando notables distancias, una situación semejante se producirá después de las conquistas castellanas del siglo XI, con la formación de las "Comunidades de villa y tierra".

La división administrativa islámica posterior a la conquista apenas mantuvo alguno de esos elementos. Es cierto que las seis divisiones principales –la mayoría de los autores la denominan la "división de Constantino"– es citada por los geógrafos árabes, pero no hay funciones vinculadas a ellas, ni funcionarios, etc., por lo que hay que concluir que no existieron más que como referencias eruditas. Al-Ándalus formó un sólo distrito, bajo dependencia del gobernador de Ifriqiya. Después de la victoria sobre Abu-l-Jattar en el 743, al-Fihrí y al-Sumayl parecen dividirse el territorio en dos: el primero gobernará sobre el conjunto de los distritos del Sur, y el segundo sobre el *tagr,* marca fronteriza con capital en Zaragoza.

Por lo que se refiere a las circunscripciones intermedias, algunos "condados" –como el de Tudmir (Albacete, Alicante y quizá parte de Valencia)– parece que se mantuvieron como unidades administrativas. Al menos parte de esas estructuras permanecieron en la "reforma" de Abu-l-Jattar, quien dividió el tercio sur de la Península en "distritos militares", probablemente sólo como demarcaciones fiscales para pagar a los miembros de los *aynad.* Estos distritos estuvieron bajo el control de un gobernador, aunque los datos disponibles son muy dispersos geográficamente, y discontinuos en el tiempo.

Bajo los emires omeyas el sistema parece constar, por una parte, de las *kura/s* en la mitad Sur, en parte derivados de los distritos de los *aynad,* muy variables en tamaño (pequeñas en el Medio y Bajo Guadalquivir y de gran tamaño en el resto); por otra, aparentemente distritos dependientes de ciudades en la mitad norte, en las marcas fronterizas. El principal problema en

relación con todas esas estructuras administrativas y sus transformaciones, es que apenas se sabe nada acerca de sus funciones.



FIGURA 11.1. División administrativa en época de ʻAbd al-Rahman III.

Por lo que se refiere a las divisiones menores, la organización del territorio basada en las *civitates* como capitales de los *territoria* visigodos había entrado definitivamente en crisis hacia mediados del siglo VII, cuando, fracasado el intento centralista de la monarquía, se entró en lo que se ha llamado "fase feudalizante", caracterizada, en este aspecto, por la salida de las ciudades y la ruralización. La aristocracia se instala en sus grandes propieda-

des, organizadas en torno a *castella* y *turres,* mientras que crecen los dominios de monasterios, "iglesias rurales", etc.

Es cierto que, antes de que este proceso se hubiese consolidado, se produjo la conquista. Inicialmente los conquistadores trataron de controlar el territorio desde las ciudades episcopales, pactando con los obispos y situando junto a ellos a un gobernador *('amil).* Ambos debían encargarse de la recaudación de los impuestos. Pero puesto que los obispos y las ciudades ya no controlaban el territorio, dicha fase duró poco tiempo y el poder político pasó a manos de poderosos linajes muladíes –ya que muchas familias nobiliarias visigodas se convirtieron rápidamente al islam– que eran los que realmente controlaban las zonas rurales, o a los miembros de los *aynad* que recibían su sueldo de los impuestos de esos territorios por lo que a ambos grupos de poder les interesaba el control del campesinado (Acién, 2000; Manzano, 2006).

Tenemos pues una enorme variedad de situaciones que dificultaron extraordinariamente el control del territorio por parte de los omeyas, y que quizá expliquen la estructura que fue surgiendo. En un momento indeterminado, los omeyas subdividieron las *kura/s* del sur y los distritos dependientes de las ciudades del norte en *aqalim* (sing. *iqlim*). Aunque las fuentes nos dan listas (muy incompletas) de gobernadores, tanto de las *kura/*s como de las ciudades y de los *aqalim,* las competencias de estos gobernadores parece que eran, en teoría, muy limitadas. La principal –casi única– función de estos distritos parece que era la de concentrar los impuestos de la zona, de forma que cada núcleo de población dentro de un mismo *iqlim,* con independencia de su tamaño, era una unidad fiscal (Barceló, 1997). A esta función quizá se añadieran algunas relacionadas con la defensa en la frontera, con el envío de tropas para las campañas anuales, etc. Pese a esas limitaciones teóricas, sin duda su posición de poder debió de permitir a algunos de esos gobernadores una notable incidencia y autonomía sobre múltiples aspectos, como sugieren las quejas que sobre diversas actuaciones recogen los cronistas, aunque desgraciadamente se han conservado muy pocas.

11.7. Ciudades y asentamientos rurales

La situación general en la Península durante la segunda mitad del siglo VII nos la ofrece una ley de Egica y Witiza que enumera la existencia de *civitas, castellum, vicus aut villa vel diversorum,* diversidad de tipos de población que puede ser completada con otras fuentes (Isla, 2001). Aunque materialmente debieron seguir existiendo después de la conquista arabo-beréber, no es posible hacerlas coincidir exactamente con los términos árabes *(madina, hisn, qasr, bury, qarya, da'ia...)* ya que éstos, aunque aludan a la época de la con-

quista, proceden de fuentes posteriores en un par de siglos a la misma y están reflejando la realidad de su época, que quizá ya era diferente. Desde los años ochenta el análisis de la toponimia, el incremento de excavaciones y su contraste con nuevas lecturas de las fuentes están empezando a permitir precisar mejor esas realidades.

11.7.1. Las ciudades

La ciudad es lo que caracteriza a la formación social islámica, aunque habría que definir a qué se denomina "ciudad" en cada momento, ya que no son iguales las del siglo VIII que las del XII, ni las pequeñas ciudades "provinciales", que Córdoba, la gran capital omeya.

Un aspecto que va a diferenciar radicalmente las ciudades de Al-Ándalus de las visigodas anteriores o las feudales posteriores, es que no había ningún cargo oficial responsable de la organización interna de cada localidad, ya que ni siquiera existían autoridades municipales que puedan ser consideradas como tales. Los conflictos se resolvían en la mayor parte de los lugares mediante el acuerdo de la Comunidad, o, en momentos más avanzados, con la consulta a los jueces o a expertos en derecho, con excepción de las zonas donde los descendientes de los antiguos señores visigodos aún mantuvieron su poder coercitivo (que entró en crisis definitivamente a finales del siglo IX para desaparecer con la victoria de ʿAbd al-Rahman III). Por tanto, el período se caracterizó por la falta de jerarquización entre las localidades, la autonomía de cada núcleo con independencia de su tamaño, la existencia de un amplio margen de actuación individual, etc.; en consecuencia, un "control administrativo" de la sociedad escaso y netamente diferente del que se generó en los territorios feudales.

11.7.2. Las ciudades antiguas después de la conquista

Hasta el segundo cuarto del siglo IX no se aprecia ni por las fuentes escritas, ni por la arqueología, una renovación edilicia en la mayoría de las antiguas ciudades; por ello, la cuestión es si hubo continuidad urbanística entre las *civitates* visigodas y las *mudun* (sing. *madina*) islámicas y, si la hubo, si fue general o sólo afectó a algunas de las principales localidades en las que residiera algún poder concreto, como por ejemplo los obispos en las sedes episcopales.

La respuesta no es hoy uniforme. Para la región del sureste y Levante, S. Gutiérrez Lloret (1998; 2000) ha señalado que en la mayor parte de los

casos existió un hiato indudable. Cuando ese hiato no existe –caso de Illy (Tolmo de Minateda)– las reformas islámicas no parecen tener en cuenta la estructura anterior. En Recópolis, la ciudad real fundada por Leovigildo (Olmo, 2000; 2006), parece existir una continuidad de la ocupación durante el siglo VIII, que entra en crisis a finales del mismo, sufriendo una profunda transformación, que sin embargo se verá interrumpida por el abandono de la localidad en las primeras décadas del siglo IX.

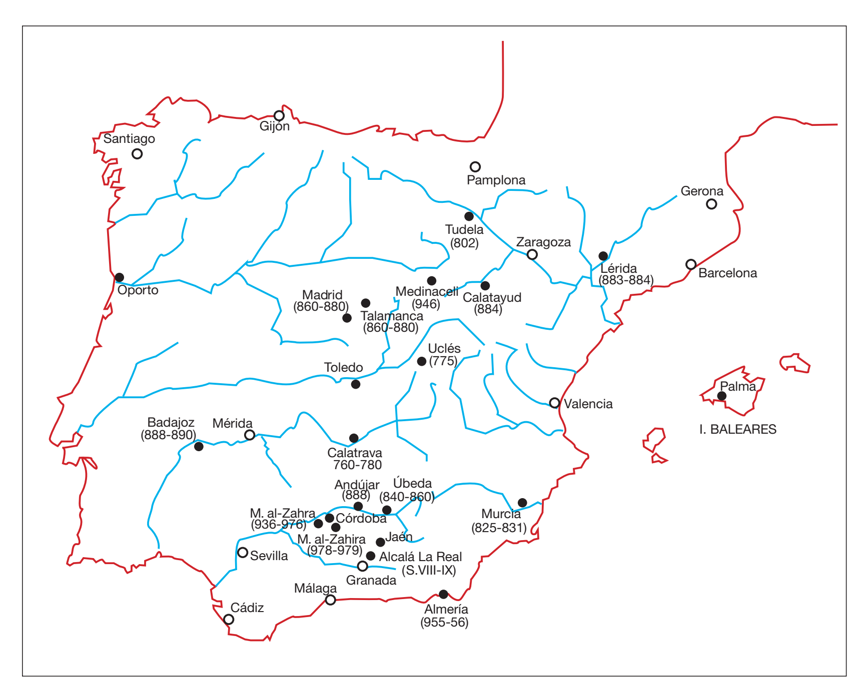


FIGURA 11.2. Ciudades fundadas en época omeya.

En el otro extremo, Mérida parece ser de las pocas ciudades que conservaba una estructura urbana notable en el momento de la conquista, al menos sus murallas resistieron el ataque de Musa ibn Nusayr durante meses, y las excavaciones indican que aunque con transformaciones y cierto proceso de ruralización, siguió manteniéndose el tejido urbano tardoantiguo (Mateos y Alba, 2000).

Son pocas las ciudades menores, es decir las no episcopales, que se han excavado con cierta intensidad, por lo que no sabemos si su desarrollo fue semejante al de las anteriores. Entre las pocas investigadas se encuentra

Jaén. Las excavaciones en la Aurgi de época visigoda sólo han mostrado en el interior del recinto amurallado basureros, enterramientos, etc. y, aunque sabemos que debían de existir una o más iglesias, podemos considerar que la ciudad había dejado de existir como tal, situación que se mantiene dentro del recinto durante el siglo VIII. Pero en el exterior, desde mediados del siglo VII o principios del VIII, se produjo un complicado proceso de ocupación del espacio, como si la población hubiese salido de la ciudad y creado nuevos núcleos de carácter totalmente agrícola. La indefinición de la cronología que por ahora nos dan las cerámicas impide determinar si es un proceso de época visigoda, similar en ciertos aspectos al descrito para Mérida o Córdoba, o está impulsado por los conquistadores (Salvatierra, 2006; Salvatierra *et al.,* 1998; 2001).

En suma, en el siglo posterior a la conquista no parece existir un modelo urbano, en unas localidades hay una continuidad del desarrollo inmediatamente anterior, otras prosiguen su proceso de abandono, y en algunas hay una tímida reorganización del parcelario, por ahora difícil de definir.

11.7.3. La formación de la ciudad omeya

La formación de un nuevo tipo de ciudad en Al-Ándalus parece iniciarse muy pronto, inicio que experimentó una progresiva aceleración durante el siglo IX, sobre todo a partir de ʻAbd al-Rahman II y al-Mundir, cuando se producirá una nueva articulación del territorio que concluirá en época de ʻAbd al-Rahman III. El centro del sistema será Córdoba, que con la fundación de Madinat al-Zahra por el primer califa se desdobla en dos grandes núcleos estrechamente unidos. En un segundo nivel están los centros que articulan el territorio, que serán, a juzgar por las fuentes escritas, las capitales de las coras. Pero esas fuentes para esta época sólo ofrecen noticias acerca de la fundación de unas o la fortificación de otras, acciones que proliferan en la segunda mitad del siglo IX y que han llevado a considerar que el elemento esencial de la ciudad eran sus murallas y que unas y otras se construyeron debido a causas concretas. Así, se levantarían murallas frente a los ataques normandos (Sevilla, Algeciras), o frente a las expediciones de Ordoño I (Évora); se construirían nuevas ciudades o se trasladaría la capital de la cora para resolver conflictos internos entre la población (Murcia), hacer frente a la rebeldía de Toledo (Madrid, Calatrava, Recópolis), o de los b. Qasi (Calatayud, Daroca y quizá Huesca), o para limitar la influencia de los grupos que residían en las antiguas ciudades (Jaén frente al dominio que los ʻuqaylíes ejercían en La Guardia, o Úbeda frente a la cristiana Baeza, etc.).

Pero con independencia de lo anecdótico, que explica más o menos satisfactoriamente la aparición o reocupación de un lugar concreto, con la urbanización los emires tratan de imponer su forma de Estado (fiscalidad) y de impulsar la islamización, es decir la difusión de las estructuras económicas (normas jurídicas contractuales, potenciación del comercio, etc.), las costumbres urbanas (baños, mercados) y la ideología y la religión (mezquitas) que justifican la existencia del propio Estado omeya, al tiempo que reducen el espacio de las otras formaciones sociales.

Las abundantes investigaciones arqueológicas en numerosas ciudades están permitiendo empezar a conocer el aspecto y la estructuración interna de esas ciudades. Aunque las diferencias de detalle son numerosas, parece posible encuadrar las ciudades o, mejor, las localidades más importantes, en dos modelos diferentes en estos momentos. Unas son en general las que en las fuentes reciben el nombre de *mudun,* situadas en su mayoría en llano (Sevilla, Talamanca, Calatrava, Murcia, Zaragoza, etc.), aunque no falten las ubicadas en pequeñas alturas (Toledo). Son antiguas ciudades romano-visigodas que se refuerzan o nuevas fundaciones que se amurallan ante posibles amenazas. Un segundo grupo, parece componerse de arrabales o barrios dispersos en torno a un núcleo fortificado que puede servir de refugio a la población, y donde se asientan los representantes del Estado y los sectores religiosos más o menos vinculados al mismo, al edificarse una mezquita aljama (Jaén, Alcalá de Henares, Madrid, Zorita, Calatayud, Tudela, Daroca, etc.) y que parecen seguir el modelo de Córdoba.

Otro elemento que apoya la hipótesis de que la difusión de los ámbitos urbanos responde a la islamización de la sociedad es el hecho de que grupos independientes del Estado omeya van a realizar a partir de esa época "fundaciones" semejantes, el caso más notable será el de Pechina, fundada por marinos comerciantes, que responde al segundo grupo descrito (véase subapartado 7.2.2).

En el siglo X muchos de esos núcleos tienen ya bastante pujanza, y los barrios o arrabales que los rodean se reorganizan profundamente y no estarán compuestos exclusivamente por viviendas agrícolas, sino que por el contrario en esas zonas periurbanas hay mezquitas, áreas de almacenaje y venta (zocos), en ocasiones se especializan como barrios artesanos, etc., presentando incluso un alto nivel de organización urbana, aunque con distintos grados de planificación según la ciudad de que se trate.

No obstante, la misma arqueología sugiere que el crecimiento no se produjo al mismo tiempo en todas partes. En apariencia serían las ciudades de las coras del entorno más próximo a Córdoba las que crecerán más rápidamente entre los siglos IX y X, mientras que en las regiones más alejadas dicho crecimiento no se iniciará hasta finales del siglo X y principios del XI, lo que ratifica el papel del Estado en el desarrollo urbano.

11.7.4. Córdoba

Aunque en los últimos años el conocimiento sobre muchas de las ciudades de Al-Ándalus ha experimentado un amplio crecimiento, parece conveniente detenerse de forma especial en la que fue la capital del territorio durante toda la época omeya, ya que su evolución puede considerarse como el modelo de las demás (aunque con evidentes diferencias de escala y tiempo). La importancia alcanzada por Córdoba se refleja en la abundante documentación escrita sobre la misma, que las excavaciones que vienen realizándose están ampliando de forma notable, y que han permitido a M. Acién y A. Vallejo (1998, 2000), a quienes seguiremos en este apartado, actualizar los antiguos trabajos de M. Ocaña y otros autores.

La sede del Califato, que concentraba la mayor parte de los impuestos del territorio, fue un polo de atracción sobre su entorno; así, se generó un fenómeno de "migraciones" de corto radio, pero igualmente atrajo a intelectuales, estudiosos, artesanos, etc. y a todos aquellos que querían "progresar", lo que explica su extraordinario crecimiento: de las dificultades para valorarlo realmente da idea el hecho de que los cálculos de población realizados por diversos especialistas oscilen entre los 100.000 y el 1.000.000 de habitantes.

En Córdoba, más que en otros lugares, es preciso remontarse a lo que sucede durante la antigüedad tardía para comprender la evolución posterior. En época bajoimperial sufrió transformaciones que hasta cierto punto pueden relacionarse con la creación de un gran complejo palatino en Cercadillas a finales del siglo III y comienzos del IV. La amortización de gran parte de dicho conjunto en el siglo VI coincide con la reorganización del área episcopal en el sector junto al río y la construcción del palacio de los gobernadores visigodos, dando lugar a una nueva organización urbana, mientras que al exterior aparecerán nuevos núcleos, así como numerosas ermitas, monasterios y palacios de la aristocracia (en un fenómeno de dispersión urbana similar al que se da en otros lugares). En un momento difícil de precisar, pero que habría que fechar en la segunda mitad del siglo VII, se degrada el propio recinto amurallado, ya que los musulmanes entraron en Córdoba por una brecha, y al-Samh reutilizó piedras de la misma para reconstruir el puente sobre el Guadalquivir.

Durante el siglo VIII y principios del IX, además de las reconstrucciones citadas, destaca la potenciación del antiguo palacio de los gobernadores, que continuará con sus funciones, ahora como Qasr al-Umara, y cuya superficie ampliarán los primeros omeyas, rodeando la zona residencial de los edificios administrativos, que incluirán la Casa de Correos y la Ceca (‘Abd al-Rahman I), al tiempo que aumentan las fortificaciones del conjunto

(al-Hakam I) y las de la medina, y junto a ello la conversión en mezquita de la iglesia de San Vicente, siendo de gran interés la hipótesis de Marfil (2000) de que al igual que en otras ciudades (por ejemplo Valencia) el complejo episcopal visigodo habría estado constituido por varias iglesias, y que sería una de éstas la que expropiaría Yusuf al-Fihrí, mientras que 'Abd al-Rahman I tomaría todo el complejo para construir en el año 786 la mezquita aljama. A ello habría que añadir el primer abastecimiento islámico de agua a la ciudad. El resto del espacio urbano, por lo que hasta ahora se sabe, no sufrirá grandes modificaciones con respecto a la ciudad visigoda en esta primera etapa.



FIGURA 11.3. Vista aérea de las excavaciones en el arrabal de Saqunda (Córdoba). Siglo IX.

En el exterior se edificarán mezquitas que quizá indican la intención de introducir elementos islamizadores en barrios extramuros, tanto en la Ajarquía (Hisam I), como las dos patrocinadas por concubinas de al-Hakam I en el sector occidental *(al-Yanib al-Garbi).* En esta línea de incidencia sobre el territorio los omeyas construirán grandes almunias (casas de campo con funciones agrícolas) que en algunos casos llegarán a generar arrabales, como la de *al-Rusafa* edificada por 'Abd al-Rahman I, o la levantada por Hisam I cerca de Secunda, en su origen una *qarya* (aldea), y cuyo crecimiento lo unirá a la ciudad y lo

convertirá en el arrabal más populoso de la misma, hasta que sea violentamente suprimido por al-Hakam I después de la revuelta del 818. La prohibición del emir de construir en el arrabal de Secunda posiblemente provocó la expansión de la zona mencionada de al-Yanih al-Garbi.

El crecimiento iniciado con los primeros emires experimentará un notable impulso con ʻAbd al-Rahman II. Su política centralista, implicará el aumento de la administración, la fundación de monopolios como el de la fabricación de tejidos de calidad, el incremento de construcciones, etc., todo lo cual contribuyó a atraer población del entorno hacia la ciudad. Él y sus allegados ampliarán el arrabal occidental con la construcción de nuevas mezquitas, baños y cementerios; al norte construyó la Dar al-Tiraz (fábrica de tejidos), con lo que inició la atracción de población hacia esta zona, línea que seguiría Muhammad I con diversas construcciones, mientras que una de sus esposas fundaría una mezquita y un cementerio anexo que llegará a ser el principal de Córdoba (Acién y Vallejo, 2000).

La crisis del Emirato frenará este crecimiento, que se relanzará con fuerza por ʻAbd al-Rahman III tras su victoria. Entonces, la capital de los omeyas se convierte en una gran conurbación formada por Córdoba y Madinat al-Zahra.

11.7.5. Los asentamientos rurales

Uno de los papeles de las ciudades en Al-Ándalus fue el de "agentes" de la islamización del territorio. Su éxito se refleja en su extraordinario crecimiento, en la brillantez de la cultura que generaron y en la paulatina extensión de los elementos urbanos más visibles –mercados, mezquitas, baños– y de algunas categorías de individuos –jueces, ulemas etc.– a núcleos de población cada vez menores. Por ello, la sociedad andalusí puede ser considerada esencialmente urbana.

Pero obviamente una sociedad urbana preindustrial sólo es posible gracias a la existencia de una amplia base campesina, que en el caso de Al-Ándalus desarrolló de forma extraordinaria la producción agrícola y ganadera, lo que permitió alimentar a los sectores "no productivos". Ese esfuerzo se produjo a pesar de la continua presión fiscal del Estado, ejercida tanto directamente (sobre campesinos libres y comunidades tribales), como a través de los sectores que en el momento de la conquista habían conservado ("señores" visigodos) o conseguido (aristocracia árabe) el control de parte de la producción campesina.

Aunque la organización inicial de la producción y la situación social de los campesinos tuvo múltiples formas debido a la distinta formación



FIGURA 11.4. Panorama de las casas del arrabal de Saqunda (Córdoba). Siglo IX.

social en la que estaban insertos, dicha organización no es posible verla sobre el territorio, por el momento, ya que no tenemos datos sobre los asentamientos más antiguos. Las fuentes recogen numerosas denominaciones para estos lugares, aunque un documento (Castelló Moxó, 1976) que describe la ciudad de Córdoba y la división administrativa de su territorio, posiblemente de finales del emirato, las reduce a *qura* (sing. *qarya*), *husun* (sing. *hisn*) y *buruy* (sing. *bury*). Se trata de un documento administrativo, con evidentes intenciones sistemáticas y clasificatorias, que se refiere a las localidades que pagan impuestos, por lo que los tipos representan grandes categorías.

Las *qura* fueron localidades de muy diverso tamaño: algunas pudieron ser "herederas" de las *villae* o incluso de los *vici* romanos, pero otras serán de nueva formación, como la del Cerro del Castillo de Peñaflor (Jaén), que sólo tenía 20 o 30 casas, aunque otras podían llegar a más de un centenar. El pequeño tamaño de muchas de estas poblaciones podría explicar las cifras aparentemente exageradas que dan las fuentes (3.000 en Jaén, 8.000 en Sevilla, etc.), aunque éstas son para un período muy posterior.

La organización interna de esas poblaciones, situación de sus habitantes respecto a la propiedad de la tierra, etc., podía ser muy variada (Guichard, 1988), posiblemente como resultado de su diverso origen. A pesar de ello, es muy posible que la conjunción de elementos sociales, jurídicos, fiscales,

etc., condujera a que las propias comunidades campesinas terminaran desarrollando sistemas de autoorganización, situación que encontrarían los castellanos cuando conquisten los territorios de Al-Ándalus.

Los lugares a los que hace referencia el término *buruy* deben ser muy semejantes a los *qusur* (sing. *qasr*). Uno y otro parecen "traducciones" de otros latinos (*turris* y *castra*), que en época visigoda parecen estar aludiendo a núcleos residenciales –desde simples torres a estructuras más complejas– protegidos por una fortificación; a menudo son propiedad particular de un aristócrata (Acién, 2006), por lo que algunos de ellos podrían también equipararse a las *da'ia*.

El término *hisn* se aplica a una variedad mayor de lugares, por lo que es imprescindible tener en cuenta el contexto en que se cita cada uno, la época, etc., sobre todo porque no tienen el mismo significado físico, social o económico. Para la época inicial (Acién, 1989; 2001) el término alude en numerosas ocasiones a pequeños refugios de altura, que a su vez reciben con frecuencia el nombre de *ma'aqil*; algunos de estos lugares aparecen ya en el siglo V y serían utilizados por los campesinos que huían de la presión de la

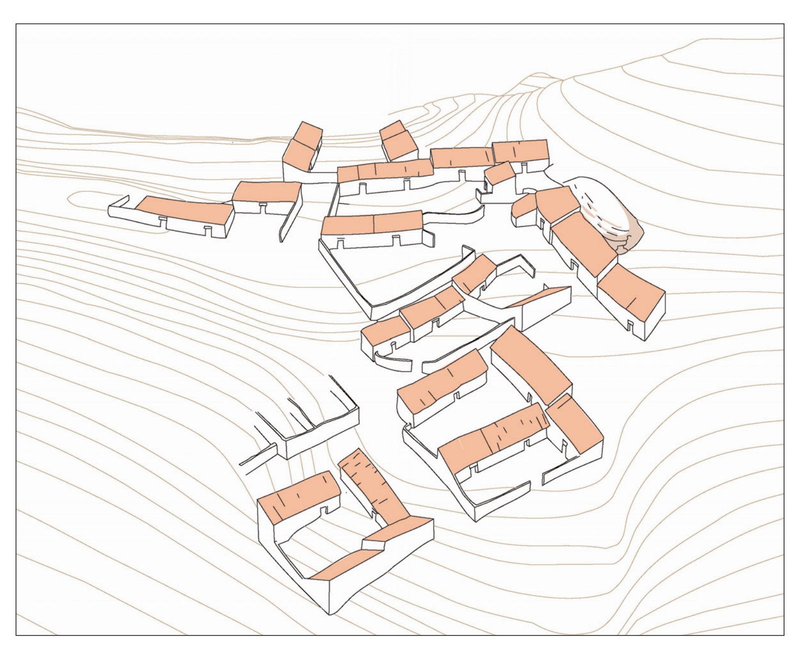


FIGURA 11.5. Alquería emiral del Cerro del Castillo de Peñaflor, en Jaén. (Dibujo de M. Salvatierra.)

aristocracia, aunque su número se incrementó considerablemente a raíz de la invasión, y prácticamente desaparecen de las fuentes después de la crisis de finales del siglo IX, posiblemente como resultado de su abandono forzado por ‘Abd al-Rahman III o voluntariamente atraídos por el desarrollo urbano. Otros son lugares que aparecen estrechamente relacionados con las *qura*, formando una especie de “distritos castrales”, es decir, una fortificación más o menos compleja que sirve de refugio o de centro a varias *qura*, como los conjuntos estudiados en Levante (Bazzana, Cressier y Guichard, 1989) o en las Alpujarras granadinas y almeriense (Cressier, 1991), que forman sistemas integrados y que parecen ser más tardíos (siglos XI-XV). Un tercer grupo son localidades amuralladas donde habita permanentemente la población, lo que explicaría por qué en ocasiones se les da también el nombre de *qarya*.

Algunos lugares situados en altura, pero de gran tamaño y con potentes fortificaciones, van a recibir en el siglo IX el nombre de *umahat al-husun*. Aunque su tamaño incide de forma importante, el nombre parece aludir de forma prioritaria a que son localidades desde donde los “señores” muladíes tratan de controlar a las comunidades campesinas y desde donde combaten al Estado.

La amplia variedad de nombres para designar los lugares fortificados antes mencionados, muy numerosos al principio, va desapareciendo, hasta el punto de que hacia el siglo X, pero sobre todo después, casi únicamente se van a utilizar *hisn* y *qarya*, aunque de nuevo deben analizarse la época y la zona.

11.8. La casa

La casa andalusí característica se inscribe en el marco de la casa mediterránea: una estructura dividida entre patio y estancias y cerrada al exterior, con escasos huecos. Es una casa adaptada a un clima seco y caluroso, en la que domina la intimidad del grupo familiar.

Este modelo general permite un gran número de variantes en la organización concreta de sus espacios, que se relacionan con cada formación social concreta y que explican las diferencias que existen, por centrarnos sólo en la Península, entre la casa ibérica, la romana o la propia andalusí.

11.8.1. De los visigodos al islam

La arqueología y una amplia serie de estudios recientes han puesto de manifiesto el proceso de declive de la *villa* romana en la Península Ibérica a partir del siglo V. Si desde el punto de vista de la arqueología clásica se habla de

"decadencia", desde el punto de vista del proceso histórico hay que hablar de transformación. Muchas se abandonaron, otras se reutilizaron (modificando sus espacios y funciones), sobre algunas se instalaron las necrópolis de los nuevos núcleos de habitación y muchas fueron los núcleos de las nuevas aldeas campesinas.

Pero otras subsistieron, sufriendo algunas transformaciones, y continuaron siendo la residencia de los grandes señores laicos y eclesiásticos. Junto a ellas aparecen nuevos modelos de residencia, como el de Pla de Nadal. Y recientemente M. Acién (2006) ha sugerido que en esta época aparecieron las primeras torres residenciales como centro de las grandes propiedades. También van a proliferar otros tipos de vivienda como la casa-cueva o vivienda troglodita, sobre todo en zonas donde los inviernos pueden ser muy fríos, como las hoyas de Baza y Guadix en Granada estudiadas por M. Bertrand (1987) y su equipo, aunque es un fenómeno que parece cada vez más extendido.

En definitiva, un mosaico muy complejo de viviendas, cuyas formas, variantes y cronologías aún no son bien conocidas. No obstante, en la ciu-



FIGURA 11.6. Casas de Vascos (Navalmoralejo, Toledo), al pie de la alcazaba. Siglos X-XI.

dad será la casa con patio central la más común. Este tipo de casa no debió de llegar ya formada a Al-Ándalus, sino que parece que entre los siglos VIII y IX se produjo un proceso de formación que había cristalizado ya en sus elementos básicos a mediados de ese siglo, sobre todo en Córdoba. Porque no hay duda de que existió una fuerte diferenciación entre las viviendas de la capital del Emirato y las del resto de Al-Ándalus, que se hará incluso más profunda a lo largo del siglo X. La enorme riqueza que fluirá hacia la capital permitirá un desarrollo y un nivel constructivo que no se alcanzará en otras zonas peninsulares hasta el siglo XI o después y, en algunos aspectos, nunca. Ello es especialmente evidente en el uso masivo del sillar en numerosas viviendas cordobesas.

Fuera de esta ciudad en las dos últimas décadas se han excavado numerosas viviendas; desgraciadamente de la mayor parte sólo tenemos plantas parciales, por las limitaciones que impone la excavación en las ciudades actuales. Y, por otro lado, muchas de ellas no han sido publicadas o lo han sido en un grado muy parcial, lo que las hacen casi inutilizables para un análisis de conjunto.

11.8.2. La construcción

En general, las viviendas se construían con cajones de tapial, empleando tierra, arcilla, piedra, cal y yeso, cuyas diferencias de proporción dan lugar a los diversos tipos de tapial. Las diferencias en el uso de uno u otro tipo estarán esencialmente en función de la existencia de los componentes en el entorno inmediato del lugar más que de la riqueza. La madera y otros elementos vegetales, como las cañas, se emplearon para soportes y techos y el esparto, el cáñamo y el lino, para atar algunos elementos, combinados en ocasiones con clavos de hierro.

Los muros exteriores y los maestros interiores, que debían soportar techumbres, galerías o un segundo piso, tienen las mismas características, con grosores superiores a los 60 cm apoyados sobre pequeños zócalos de mampostería, que tenían la función de aislar los muros de el terreno para evitar las humedades por capilaridad. A veces es difícil distinguir estos zócalos de la cimentación propiamente dicha.

Las paredes exteriores, incluida la fachada, que suelen carecer de decoración, están simplemente estucadas con cal blanca. Los huecos están ausentes o son muy escasos, situados en altura, estrechos y cubiertos con celosías, para proteger la intimidad.

Para el suelo se utilizaban prácticamente todos los materiales. En ocasiones ha podido establecerse que hubo una elección específica de material para cada tipo de habitación (mortero de cal, tierra batida, enlosado…).

11.8.3. La casa "completa"

En general la casa andalusí "completa" se compone de un patio, que tenía de dos a cuatro crujías alrededor, con una serie de habitaciones; el acceso, formado por un zaguán, generalmente acodado, que desembocaba en una de las esquinas del patio; una o más salas polifuncionales y la cocina. Según el espacio disponible y el nivel de urbanización, podía tener también almacén, letrina, establo, etc. La segunda planta sólo se ha identificado en algunas casas, normalmente ya de los siglos XI o XII, a partir del hallazgo de escaleras, siendo bastante improbable su generalización en las viviendas antes de esa época.

No disponemos del suficiente número de casas publicadas de época omeya para poder referirnos al tamaño; no obstante, para época almohade, los conjuntos de Saltés, Cieza o Mértola sugieren un tamaño medio en torno a los 50 m^2, por lo que es de suponer que éste sería también el tamaño medio de la casa urbana en estos momentos. Las casas rurales podían llegar a ser mucho mayores, según muestran yacimientos como el Cerro de Peñaflor. Obviamente, cuanto más pequeña era la casa y menor el número de habitaciones, mayor era la polivalencia de éstas últimas. Por el contrario, en las casas mayores las funciones se repartían entre las distintas habitaciones.

A) El patio

El patio era el elemento articulador de las viviendas; a él se abrían las habitaciones, que nunca se comunicaban directamente entre sí, de modo que el patio era el espacio de comunicación entre éstas, al tiempo que las iluminaba y ventilaba. El tamaño de estos patios varían enormemente: desde 4 o 5 m^2 a las varias decenas de metros que caracterizan algunas de las residencias de Madinat al-Zahra. En época omeya estos patios estaban ocupados por jardines y podían contener una pequeña alberca o un pozo. Posteriormente se complicarán notablemente y algunos de sus rasgos sirven para establecer cronologías. En Madinat al-Zahra se producirán una serie de "experimentos" en relación a los patios, con la dotación de uno o dos pórticos, que acabarán trasladándose a las viviendas; pero eso parece ocurrir ya en el siglo XI, por lo que no nos referiremos a ellos aquí.

En los países mediterráneos, con relativamente pocos días de lluvia al año y temperaturas en general agradables, el patio es realmente el centro de la vida familiar, de sus actividades comunes, tanto para el trabajo doméstico (tejido de la ropa, molienda de trigo, etc.), como para la estancia y las comidas. Es el espacio por antonomasia donde se produce la socialización de la familia.

B) *Las salas*

En casi todas la casas existía una habitación principal, que en muchas ocasiones era la única decorada y que podía destacar por otros rasgos, como tener el techo más elevado. Habitación de recepción y reunión para la resolución de algunos asuntos (bodas, transacciones, alianzas, negocios…), serviría también para acoger huéspedes especiales, aunque probablemente sería también empleada como el dormitorio de los cabeza de la familia. Pero también era el espacio donde se desarrollaba buena parte de la vida cotidiana, sobre todo en invierno, cuando no era posible utilizar el patio. A partir de los siglos X-XI, si la parcela lo posibilitaba, será un salón rectangular, situado en las crujías norte o sur, con su lado mayor paralelo al patio y con espacios atajados en sus extremos, las alhanías, empleadas como alcobas o dormitorios. Los primeros ejemplares que aparecen en Al-Ándalus parecen ser los de Madinat al-Zahra.

En las casas mayores podía existir un segundo salón, enfrentado al primero, pero con una altura de techo normal se estableció la jerarquía entre ellos por este factor y por la decoración, tanto hacia el patio, como interior.

Pero con frecuencia en esta época no puede hablarse de salones propiamente dichos, sino sólo de habitaciones, que según el tamaño de la casa podían ser de una a tres, situadas en los distintos lados del patio y sin conexión entre ellas. Todas eran polifuncionales e interiormente semejantes; podían tener nichos o alhacenas en las paredes, quizá bancos adosados a las mismas. Los muebles eran sólo los esenciales: arcas para la ropa, alguna pequeña mesa baja y poco más. Los asientos son esteras, alfombras, cojines, etc., según el nivel económico.

C) *El agua*

En la mayoría de las casas, el agua se almacenaba en grandes tinajas, semienterradas en algún espacio cercano a la cocina, preparada al efecto. No obstante, en muchas poblaciones las casas contaban también con pozos que llegaban a la capa freática. Aunque el brocal del pozo sería con frecuencia de obra, también se conservan algunos hechos de piedra, como el realizado en mármol que se conserva en el Museo Arqueológico de Sevilla, fechado entre los siglos X y XI. No obstante, el brocal constituyó también un tipo específico de producción cerámica, con un relativamente amplio abanico de formas, desde el octógono al círculo, generalmente vidriados al exterior. Finalmente, las de mayor nivel, y si las condiciones lo permitían, disponían de una pequeña alberca, alimentada por atarjeas, que podían servir al mismo tiempo para el riego del jardín del patio.

Aún más que en el caso del abastecimiento, la sofisticación en los sistemas de evacuación del agua marcan el nivel del desarrollo de las ciudades andalusíes. Durante los siglos VIII a X en la mayoría de las localidades las viviendas sólo contarían con pozos negros. A medida que se desarrolló el urbanismo, las casas fueron dotándose de atarjeas para la evacuación del agua de lluvia y de letrinas. Éstas últimas eran pequeñas habitaciones donde se ubicaba una arqueta de obra, con su parte superior tapada por losas de cerámica o de piedra, con una ranura en el centro de más 50 cm de longitud y de 10 a 20 cm de anchura. La arqueta comunicaba verticalmente con una atarjea, en general la misma que provenía del patio y que desaguaba en un pozo negro al exterior de la casa.

D) La cocina

Suele ser una habitación de pequeño tamaño donde se situaba el hogar para cocina, con frecuencia formado por simples lajas o ladrillos. En las más complejas hay verdaderas estructuras, que pueden compararse con las actuales parrillas. En los muros podían abrirse alhacenas, elementos "arquitectónicos" que completaban el equipamiento. En estos espacios no sólo se cocinaba, proceso diario que solía durar varias horas, sino que se prepararían algunos alimentos para su mantenimiento durante largo tiempo (conservas, salazones, secado, etc.), aspecto esencial en una época en la que era imposible el mantenimiento de los productos frescos. Arqueológicamente, las cocinas suelen ser los espacios donde se localizan un mayor número de piezas de cerámica, de unos tipos muy específicos, que pueden distribuirse en cuatro categorías:

- *a)* Las destinadas a usarse en el fuego (predomina el tipo olla, sin vidriar, con cocción reductora, etc.).
- *b)* Grandes contenedores (tinajas y orzas) para contener agua, aceite, etc.
- *c)* Vasijas destinadas a ir colgadas, que contendrían hierbas aromáticas, frutos secos, etc. (en general, productos que se utilizarían con frecuencia, pero en poca cantidad).
- *d)* Vasijas de fuego, fundamentalmente hornillos, hornos de pan, candiles para iluminar, etc.

11.8.4. La organización familiar. El parentesco

P. Guichard (1976) ha dedicado gran parte de su obra al análisis de la sociedad de Al-Ándalus, desde la antropología y mediante el estudio comparado con las sociedades actuales del Magreb. Siendo coherente con la estructura de "familia amplia" que defiende para Al-Ándalus, considera que en

una misma casa vivían "[...] los miembros de varias generaciones, ascendientes, descendientes y colaterales: la pareja de los padres, las hijas sin casar, los hijos aún solteros, los hijos casados con sus propios hijos. En el seno doméstico conviven, pues, varias células conyugales fundadas por los descendientes machos en línea patrilineal soldadas por la solidaridad de sangre que engendra una práctica corriente de uniones endogámicas sometidas a la autoridad absoluta del padre, garante del equilibrio entre estas diversas unidades agnaticas, tanto en el trabajo como en la casa, y cuyas decisiones que comprometen al grupo en su conjunto (uniones, bodas, ventas o compra de tierra) son rara vez discutibles" (Guichard y Stäevel, 1995: 45).

Ahora bien, esta formulación no se basa obviamente en la documentación escrita andalusí, que no existe, sino en ejemplos contemporáneos del norte de África. ¿Hasta qué punto ese esquema existía en Al-Ándalus?.

M.ª L. Ávila (1995) considera que una pareja raramente superaba los tres hijos. Y, por otro lado, éstos llegaban cuando el padre había alcanzado cierta edad, con una mayoría de procreación entre 26 y 40 años. Por otra parte, según la misma autora, durante el período 959-1059 la edad de la muerte estaba entre los 71 y 75 años, cifra que teóricamente permitiría la coexistencia de tres generaciones, y casi cuatro, aunque, como ella misma deja entrever, es posible que esas cifras correspondan solamente a los sectores más acomodados.

Pero, aunque teóricamente P. Guichard pudiera tener razón, la realidad física de las viviendas que hemos visto lo hace muy difícil, ya que las casas analizadas resultan ser muy pequeñas y con pocas habitaciones. En teoría el crecimiento de la familia, con el matrimonio de los hijos, llevaría a la construcción de nuevas habitaciones, que se agregarían a las preexistentes, con lo que se generarían extensas viviendas comunicadas y enlazadas. Pero para ello hace falta disponer de espacio libre y la arqueología hasta ahora no ha detectado esos desarrollos, sino más bien al contrario, es decir, la fragmentación de casas, como parece suceder en Pechina, lo que apuntaría a una división por herencia y por tanto a que el módulo familiar que reside en una vivienda estaría más cerca de la familia mononuclear.

11.8.5. La mujer y la casa

Hay un consenso general en que la casa era el espacio de las mujeres, espacio compuesto naturalmente por las habitaciones y el patio, pero también por las azoteas y las celosías como elementos conectados con el exterior.

V. Aguilar y M. Marín (1995) han analizado los pocos datos existentes y a ellas nos remitimos en este apartado. En primer lugar, las visitas de los hombres al cabeza de familia sólo se producirían al atardecer o por la noche,

ya que durante el día los hombres están fuera de la casa. No obstante, algunos relatos y comentarios de censores como Ibn Abdun, sugieren que en la vivienda se producirían contactos de mujeres con hombres que ejercían determinadas profesiones, como los abogados y funcionarios judiciales, contactos que serían más frecuentes de lo que en general se supone, sobre todo en el caso de mujeres de posición acomodada, que se ocupaban de la administración de sus propios bienes. Por tanto, durante el día la casa era el dominio de las mujeres, que incluso tendrían algunos contactos con hombres, aunque probablemente siempre en condiciones muy específicas.

Pero sobre todo ese dominio de la casa se materializaría en que la mujer podría recibir a otras, con una compleja interrelación. Unas, posiblemente la mayoría de estas visitas, serían de mujeres unidas por vínculos de parentesco, como las hijas casadas, que lógicamente han abandonado la casa paterna para irse a la del marido. Otras tendrán una relación de amistad. Por otro lado, también parecen haber existido redes de contacto a través de mujeres con trabajos que les permitían visitar a un amplio número de casas: curanderas, vendedoras ambulantes, peluqueras, plañideras, etc.

11.9. Edificios y espacios públicos

Mezquitas, baños y mercados serán los espacios de socialización. En sus inicios los árabes experimentaron con varios modelos de edificio religioso, aunque será bajo los califas ʻAbd al-Malik y al-Walid I cuando se formó el modelo definitivo de Mezquita omeya, que con muy pocos cambios sería aplicado en Al-Ándalus La Mezquita de Córdoba muestra en sus ampliaciones las innovaciones que fueron introduciéndose en ese modelo (Ewert, 1995). En las fuentes escritas hay noticias sobre la construcción de mezquitas, aunque muy pocas de ellas se han conservado. Inicialmente sólo existirían en las ciudades de cierto tamaño.

Los baños serán sólo en parte herencia de los romanos, ya que se trata esencialmente de baños de vapor, en la mayoría de los cuales sólo existen pequeñas balsas para sacar el agua con la que ducharse. Sin duda fueron muy numerosos en Córdoba, pero hasta el siglo XI no se convertirán en un elemento presente en todas las localidades de tamaño medio.

Los mercados en esta época no debían de disponer de edificios; posiblemente se parecían bastante a los actuales "mercadillos" existentes en muchas ciudades. Se organizarían en las proximidades de las mezquitas, donde existirían espacios más amplios. Aunque empiezan a aparecer zocos en algunas ciudades, con edificios compuestos por pequeños espacios a la calle y almenas en la parte posterior.



FIGURA 11.7. Necrópolis de Marroquíes Bajos (Jaén).
(Foto de J. C. Castillo y J. L. Serrano.)

11.10. El mundo de la muerte

La conversión al islam puede registrarse a través de los cambios en el ritual de enterramiento de la mayoría de la población, algo que la arqueología empieza a poner de manifiesto. A este respecto, en el entorno de Jaén se han excavado numerosas necrópolis (Serrano y Castillo, 2000). Las más antiguas son visigodas o cristianas inmediatamente posteriores a la conquista. Se trata de grandes fosas, en cuyo centro se excavó a su vez otra fosa rectangular de forma antropomorfa (con la cabeza marcada) y el inhumado colocado en posición de decúbito supino, con las manos cruzadas sobre

el cuerpo. Las más antiguas islámicas son muy semejantes, mantienen la misma dirección que las cristianas (oeste-este) y su estructura de prefosa y fosa interior, aunque ésta se hace rectangular y el inhumado se coloca de costado. Paulatinamente la fosa interior se desplazará al lado este de la prefosa, al tiempo que la dirección de las sepulturas fueron girando en dirección suroeste-nordeste. Finalmente desaparece la fosa exterior (prefosa), la fosa se estrecha notablemente y las sepulturas se orientan con dirección suroeste-nordeste.

12

Aspectos de la economía de Al-Ándalus

12.1. La agricultura

Durante la época islámica clásica (ss. VI-XIII) se alcanzó en toda la cuenca mediterránea un extraordinario nivel en el desarrollo de la agricultura, lo que queda de manifiesto en los numerosos tratados que se conservan sobre esta materia. Inicialmente se desarrolló de forma notable el estudio de la medicina, que se apoyó de forma especial en el análisis de las propiedades curativas de las plantas, lo que les llevó al estudio y descripción de éstas; esto enriqueció notablemente los conocimientos botánicos y, cerrando el círculo, fue a su vez la base para el surgimiento de la ciencia y el arte de la agricultura.

Todos esos conocimientos tuvieron como punto de partida a los autores griegos, a los que tuvieron acceso a través de la conquista del extremo oriental del Imperio Bizantino y cuyos tratados (Anaxágoras, Empédocles, Demócrito, Aristóteles, Galeno, Dioscórides, etc.) empezaron a ser traducidos al árabe desde muy pronto. Sin embargo, diversos autores consideran que el origen de la geoponía árabe está en el romano Columela, que escribió en el siglo I y que es probablemente el autor más famoso sobre este tema.

Las referencias más antiguas a algunos cultivos de Al-Ándalus se encuentran en la geografía de Ahmad al-Razi, la llamada *Crónica del Moro Rasis,* aunque la obra más antigua relacionada con la agricultura es el *Calendario de Córdoba,* atribuido a ʻArib ibn Saʻid y escrito en el 916, donde se relacionan las distintas actividades del año agrícola. Se trata de un modelo de exposición que tendrá una larga continuidad en el tiempo. Después se encuentra el primer tratado propiamente dicho, obra anónima de finales del siglo X o principios del XI y que es considerado como el precedente de la mayor parte de las obras agronómicas andalusíes posteriores (López, 1990). Será en el siglo XI cuando aparezcan algunos de los principales tratados andalusíes, que tendrán una amplia nómina de continuadores en los siglos posteriores.

La geoponía árabe pretendía explicar las formas de mejorar los cultivos, que para ellos dependía de la adecuada elección de una serie de elementos básicos: tierra, agua, abono y trabajo.

12.1.1. Los productos

A partir de algunos de los tratados es posible determinar una lista de productos presentes en la agricultura andalusí. La importancia de unos u otros sólo será posible determinarla cuando dispongamos de análisis de restos de pólenes y semillas, estudios en los que la arqueología andalusí está mucho más atrasada que la prehistórica o la romana.

Entre los productos citados por los agrónomos, se citan muchos que ya eran conocidos en época romana, como los cereales (trigo, cebada), legumbres (lentejas, garbanzos, habas y altramuces), aceite y vid (ésta última sobre todo para la obtención de pasas, aunque el vino también estaba presente pese a las prohibiciones coránicas). Y una amplia variedad de hortalizas (cebolla, ajo, col, lechuga, acelga, apio, nabos, puerros, rábano, ruda, calabazas, berzas) y frutales (cerezo, guindo, peral, ciruelo, endrino, duraznos, prisco, melocotón, granado, higuera, moral, manzano, cidra, almendro, avellano, castaño, nogal y palma datilera).

Pero hay otros productos que fueron difundidos por los propios árabes durante su expansión. Watson (1998) incluye algunos que debieron llegar al menos a mediados del siglo IX, como la caña de azúcar, la banana y el plátano, que son mencionados ya a principios del siglo X por Ahmad al-Razi y poco después en el *Calendario de Córdoba,* que también cita la sandía y la berenjena.

Quizá al mismo tiempo o algo después llegaría el arroz asiático, que se cultivaba ya en el siglo X en el Levante, aunque no está atestiguado en otras regiones, mientras que en el Suroeste (Algarve, Sevilla, Granada) si se cultivaba el algodón, que luego se extendería hasta el Levante. En torno al 976 se introduciría la naranja (naranja agria), que se difundiría por Al-Ándalus; algo posterior parece la llegada de otros cítricos como el limón y la lima.

12.1.2. Rutas, agentes y aclimatación

La historia de la agricultura pone de manifiesto la extremada dificultad que existió, antes de la industrialización, para que se consolidase la difusión y aclimatación de una nueva especie. Watson (1998) señala diversos ejemplos en que especies teóricamente aclimatadas desaparecieron y volvieron a intro-

ducirse. En estas condiciones este autor señala la notable dificultad que existe para determinar quiénes fueron los agentes concretos de la implantación de nuevos cultivos.

Hay algunas noticias de gobernantes que enviaron o recibieron como regalo plantas exóticas, que aclimataron en jardines botánicos y fueron el origen de la difusión de algunos productos. No obstante, resulta difícil determinar hasta qué punto se trata de una realidad o de atribuciones realizadas por los autores áulicos para ensalzar a sus señores.

En Al-Ándalus al-Maqqari indica que 'Abd al-Rahman I creó un jardín botánico en la huerta de al-Rusafa, al noroeste de Córdoba, donde trató de aclimatar plantas de Siria, cuyas semillas envió a buscar especialmente (actuación que algunos autores justifican por la añoranza de su patria). A 'Abd al-Rahman II se le atribuye haber hecho traer desde Constantinopla el higo boñigar. Ya hemos hecho alusión a la supuesta introducción de la naranja por al-Mansur, quien habría plantado el patio de Los Naranjos de la aljama cordobesa.

Y se ha supuesto que el mismo papel debieron cumplir algunos de los grandes jardines creados en Madinat al-Zahra por 'Abd al-Rahman III y Al-Hakam II, herencia que posteriormente retomarían algunos de los reyes de taifas, por ejemplo en Toledo, Almería o Sevilla (García Sánchez, 1995). Algunos productos, variantes, injertos, etc. debieron de producirse en estos jardines o en otros privados, donde se experimentaría con ellos, y se difundirían después los mejores resultados.

Pero, como insiste Watson, esta imagen de los gobernantes como impulsores esenciales de la difusión está distorsionando la realidad. Probablemente el proceso fue mucho más complejo e intervinieron muchas personas, en su mayoría anónimas, que actuaron por un amplio número de razones y sin que en ningún momento existiese un objetivo o una planificación. Aunque sin duda, la creación de un gran espacio común (la *Dar al-Islam*), en el que pese a la temprana fractura política se mantuvo la unidad comercial, religiosa, lingüística y los intercambios culturales, favoreció esta difusión. La forma más segura de que un producto pueda aclimatarse y consolidarse es si no llega sólo, sino que es traído por quienes lo cultivan y viven de él; por ello tanto Watson como otros autores se inclinan por pensar que una parte de los nuevos cultivos debieron de ser llevados por los campesinos en sus migraciones, y que serían ellos los auténticos introductores de los mismos.

12.1.3. El regadío

El origen del regadío aparece indisolublemente unido a la aparición de la agricultura, ya que garantizar que las plantas reciben el agua que necesitan

para su crecimiento, sin depender exclusivamente del régimen de lluvias, es una condición previa para la existencia de una agricultura estable. Por tanto, en todas las épocas ha existido un importante regadío, pero su uso fue siempre limitado. En este sentido, por ejemplo, las investigaciones en los últimos años de J. L. Serrano en el entorno de Jaén, en gran parte aún inéditas, apuntan a que en época romana el regadío sólo tuvo importancia en unos momentos concretos y, en general, relacionado con el cultivo de la vid y posiblemente organizado por grandes propietarios que tenían como finalidad la fabricación y exportación de vino (Serrano, 2004; Serrano *et al.,* 2002).

Frente a ello, el rasgo más definitorio de la agricultura islámica en general, y andalusí en particular, es que se trata de una agricultura esencialmente de regadío. Fue el sistema predominante y generalizado para casi todos los cultivos, ya que muchos de ellos habrían sido imposibles sin él.

Ha sido sin duda M. Barceló quien con más énfasis ha resaltado esta importancia en la Península, lo que le llevó a caracterizar a Al-Ándalus como una sociedad de comunidades campesinas (Barceló, Kichner y Navarro, 1996) que serían las que ya en el siglo VIII introdujeron las estructuras de regadío andalusíes. Se trataría, según este autor, de comunidades que eran grupos tribales, que, conforme aumentaban de tamaño y rebasaban las posibilidades de la agricultura de regadío de un territorio, se dividían (segmentaban) y una parte "colonizaba" un nuevo espacio. Todo ello, crecimiento, segmentación y expansión, propició la expansión del regadío, ya que los nuevos grupos creaban nuevos perímetros irrigados.

Junto a esta caracterización social, fueron también Barceló y sus colaboradores, quienes caracterizaron la estructura física de estos perímetros irrigados y su proceso de formación y desarrollo y quienes establecieron una serie de *principios* necesarios para el funcionamiento de un sistema hidráulico (Barceló, Kichner y Navarro, 1996). No obstante, hasta el momento la gran mayoría de esos espacios de regadío investigados son los de montaña, posiblemente porque en ellos es más fácil que hayan quedado fosilizadas las principales estructuras que forman el sistema.

En síntesis, M. Barceló y sus colaboradores consideran que "[...] todo sistema hidráulico ha sido concebido y diseñado en su estructura fundamental desde el principio […]. La estructura fundamental de un sistema hidráulico es el resultado de un diseño que, a partir de la existencia de la gravedad como hecho fundacional de toda hidráulica, articula el punto de captación de agua, el trazado y pendiente de los canales de derivación, la localización de las albercas de regulación y la previsión del emplazamiento, de haberlos, de los molinos. Este diseño prevé, también, las posibles, si las hubiere, derivaciones de crecimiento, determinado éste último por el caudal de agua" (p. 58).

En segundo lugar, "[...] todo espacio irrigado está delimitado, para su eventual crecimiento, por la línea de rigidez trazada por la acequia principal, de la cual se deriva toda el agua de riego. El sistema sólo puede crecer, pues, atendiendo a la necesidad de pendientes favorables para la circulación por gravedad del agua, de forma parabólica, reduciéndose cada vez más las posibilidades del espacio irrigado" (p. 58).

De ello se deriva que "[...] la rigidez del espacio hidráulico y las escasas y normalmente difíciles posibilidades de ampliaciones serían condiciones estratégicas específicas de asentamiento y también imponen soluciones sociales al crecimiento poblacional. La fisión o segmentación parece ser la solución más eficiente" (p. 60).

Por otra parte "[...] el espacio hidráulico creado mediante la construcción de terrazas, que modifican las pendientes naturales y que con, por decirlo así, la energía que asegura el transporte del agua, determina la instalación de la zona de residencia, la alquería, que siempre está situada justo por encima de la línea de rigidez del sistema hidráulico, o sea, por encima de la acequia principal de distribución" (p. 62). Finalmente, "[...] los espacios hidráulicos son organizados y gestionados socialmente por un complejo reglamento, de aplicación estricta cuando el agua escasea, que es, a su vez, la expresión de la necesidad, adecuadamente advertida, de cooperación entre todos los grupos campesinos, dada la fluidez del agua y el carácter forzosamente comunitario de la red de acequias que asegura su movimiento y la cadencia de este movimiento formalizada en tandas o turnos" (p. 65).

Aunque la gran mayoría de los investigadores aceptan los *principios* propuestos por M. Barceló y que muchos perímetros irrigados fueron creados efectivamente por comunidades campesinas, no se aprecia el componente tribal que dicho autor defiende y se discute su cronología, ya que no existe un método fiable para la determinación de ésta última y mucho menos para establecer su vinculación étnica (Gutiérrez Lloret, 1996; E. Manzano, 2006); además, esa preponderancia tribal no explica muchos de los datos conocidos sobre el período, tanto escritos como arqueológicos, y es difícil de conciliar con las teorías sobre la formación de Al-Ándalus que sí los tienen en cuenta (Acién, 1994).

Por otro lado, hay evidencias de la intervención de las autoridades estatales en la creación de grandes espacios irrigados vinculados a las ciudades. Con respecto a los del levante, hace unos años ya se planteó la cuestión de su origen, discutiéndose si existía una diferencia cualitativa con respecto a los de montaña o no. El descubrimiento de grandes perímetros irrigados en el entorno de la ciudad de Jaén, donde además ha podido determinarse que al menos existieron dos fases claramente diferentes y la intervención en ellas de las autoridades políticas que controlaron la ciudad (omeyas en los siglos IX y X y almohades en el XII), ya que el agua procedía de la misma, ratifica la

aparente diversidad de orígenes y que, por tanto, la difusión del regadío debe relacionarse con la estructura de la sociedad islámica, incluyendo la urbanización más que con la de grupos determinados.

12.1.4. Captación y conducción del agua

El éxito de la hidráulica islámica se basó en la capacidad de combinar diversos medios de captar, conducir, almacenar y elevar el agua. La mayoría ya existían en la antigüedad, pero algunos apenas fueron utilizados. Por el contrario, ahora se desarrollan y se produce su uso sistemático y combinado, lo que permitió a los regantes adaptarlos a cada situación creando sistemas notablemente complejos, con lo que regaban más terrenos y durante más tiempo. El barbecho, imprescindible en las tierras de secano, casi desaparece, ya que el regadío y la mayor gama de productos permiten alternarlos sin agotar las tierras y aumentar la producción.

Los procedimientos para movilizar el agua y llevarla desde las surgencias o desde sus cauces naturales hasta las zonas de riego pueden ser tanto subterráneos, como superficiales. Básicamente son:

– Fuentes superficiales.

  a) Derivación por acequias superficiales.
  b) Derivación por conducción subterránea.

– Captación y derivación de torrentes.
– *Qanat/s:* captación del agua en la capa freática y conducción subterránea.
– Pozos. Exige la elevación del agua hasta el nivel en el que va a ser utilizada.

12.1.5. La elevación del agua

La elevación del agua hasta el nivel de la cota en que tenía que ser utilizada es el primer objetivo que debe alcanzarse para su uso más eficiente. Para ello se han empleado desde época antigua las norias.

A) El cigüeñal

Era el sistema de extracción de agua más simple, empleado ya en la Antigüedad (son bien conocidos los empleados en Egipto). Es un sistema de

contrapeso. Consta de una barra o poste fijo, en cuya parte superior se sitúa una larga pértiga, que en un extremo lleva un contrapeso y en el otro se sujeta una cuerda, que a su vez lleva el recipiente en el que se recoge el agua. La pértiga se inclina, de forma que el recipiente penetre en el agua y una vez lleno de nuevo se hace bascular con ayuda del contrapeso y sube el recipiente. Por sus características tiene muy poca capacidad y es muy difícil de mecanizar.

B) La noria de sangre

Aunque algunos autores han defendido su existencia ya en época romana, no cabe duda de que su uso sistemático se produjo en época islámica. Estaba pensada para la extracción de agua de pozos o albercas, es decir, agua que no circulaba, al igual que el cigüeñal, pero, a diferencia de aquél, era posible moverla mediante la fuerza animal (de ahí su nombre). El cigüeñal hacía girar una rueda horizontal dotada de dientes o travesaños, en los que encajaban los de una rueda vertical, de modo que el movimiento horizontal se convertía en vertical; esta rueda estaba conectada a su vez a otra en la que iban fijados los cangilones, recipientes que se empleaban para subir el agua. Ésta se extraía y se vertía en una acequia, con lo que se creaba una corriente de agua.

C) La noria hidráulica

Eran norias de rueda vertical, que se situaba dentro del río, constituidas por dos grandes ruedas unidas por travesaños anchos (palas); a ellos se ataban de diversas formas los cangilones, vasijas de madera o más frecuentemente de cerámica, estrechos y profundos, de paredes gruesas. La fuerza de la corriente golpeaba las palas y hacía girar la noria en sentido contrario a la dirección de la corriente, de forma que los cangilones, atados en la misma dirección de la corriente, subían llenos de agua y, al llegar a la máxima altura y comenzar el descenso, vertían el agua en una acequia.

12.1.6. La posesión de la tierra

Hay un consenso bastante amplio entre los especialistas en que el desarrollo del regadío fue posible no sólo por los elementos técnicos expuestos hasta el momento, sino de forma muy especial por los profundos cambios en la posesión de la tierra. El islam prácticamente prescindió de la mano de obra escla-

va o servil para el cultivo del campo. No hay duda de que hubo una importante extensión de la propiedad de la tierra, y de que en general el trabajo en propiedades ajenas se realizaba mediante contratos, de muy diversos tipos, que garantizaban al propietario y al explotador directo (en caso de que el primero no lo fuera) una participación proporcional en los beneficios. Watson (1998) ha señalado, entre otras cuestiones, los siguientes:

a) El islam reconocía en la práctica que todo terreno cultivado tenía un propietario, que podía disponer libremente de él.
b) Los propietarios no estaban obligados a dejar sus tierras en barbecho para que el ganado pudiera alimentarse, ni los ganados ajenos tenían derechos de paso por sus tierras (en Castilla las imposiciones de los grandes ganaderos agrupados en la Mesta, protegidos por los reyes, fueron probablemente la causa de la ruina de la agricultura entre los siglos XVI y XIX).
c) Tampoco parecen existir sistemas obligatorios de rotación que afectasen a toda la aldea, ni derechos comunitarios que determinasen qué había que sembrar en cada parcela, sino que éstas parecen haber sido siempre decisiones de cada propietario. Otra cosa es que existieran grupos familiares amplios que tomasen decisiones en conjunto.
d) La conquista produjo la fragmentación de las grandes propiedades, por lo que desapareció la agricultura extensiva. Además, el sistema de división de la herencia característico de la sociedad islámica impidió la formación de grandes propiedades o garantizó su fragmentación al cabo de cierto tiempo (exactamente lo contrario de lo que sucedió con el sistema de mayorazgo occidental). Existieron sin duda grandes propiedades, pero no parece que nunca llegaran a ser mayoría, ni siquiera a representar un porcentaje significativo del total, excepto quizá al final de la etapa nazarí (s. XV).

12.1.7. La distribución social del agua

Según diversas investigaciones, la distribución del agua para regadío puede hacerse siguiendo dos fórmulas. En la primera, el agua está asignada a la tierra y no puede desvincularse de ella, de forma que la venta o el cambio de propietario de la parcela conlleva también el del agua. En la segunda, los turnos son asignados a personas, que pueden disponer libremente de ellos y enajenarlos o separarlos de la tierra como estimen conveniente. Estos principios, que son generales y están extendidos por todo el mundo y todas las épocas, están perfectamente documentados en las sociedades musulmanas.

El uso de uno u otro aparece ligado a cuestiones muy diferentes: desde el origen del espacio regado, hasta la cantidad de agua disponible. Parece bastante lógico pensar que la abundancia de agua permita el desarrollo de la segunda solución, mientras que la escasez tenderá a limitar el riesgo de que sectores del área irrigada puedan quedarse totalmente sin agua, aunque ello dependerá también de la estructura de propiedad y del sistema económico, es decir, de la formación social de que se trate.

En todo sistema de regadío complejo en el que el espacio que hay que regar es relativamente amplio y corresponde a varios propietarios o arrendatarios, puesto que la cantidad de agua que circula en cada momento por el sistema dependerá de la capacidad de éste y de la potencia de flujo del manantial, difícilmente será posible que todo el sistema se riegue al mismo tiempo, por lo que deben establecerse necesariamente turnos de riego, de forma que todos reciban la parte que les corresponda. Este derecho puede derivar de muy diferentes circunstancias, de forma que la cantidad asignada puede ser igual para todos, proporcional a la superficie disponible de riego o al número de individuos o al estatus del propietario, o haber sido adquirida mediante compra.

Estos turnos de riego pueden establecerse de muy diversas formas. Una de las más antiguas registradas está contenida en el "Decreto de Lamasba" (Argelia), texto en piedra, posiblemente prerromano: al referirse al agua habla de un *aqua ascendens* y un *aqua descendens*, en relación a lo que M. Barceló (1996) sugiere que pueden relacionarse con los términos "l'aigüa que pujava" y "l'aigüa que baixaba" empleados en la huerta de Crevillente, y que significan una inversión de los turnos de reparto de riego. Según Barceló, en el caso de la segunda los turnos se establecen de arriba hacia abajo, a partir del punto de origen del agua. Cuando "l'aigüa puja", los primeros regantes son los de abajo y el turno de riego va subiendo hacia arriba, de forma que se asegure un reparto más equitativo del agua; así, los de la parte más alejada de la surgencia obtienen compensaciones por las inevitables pérdidas de agua que se producen a lo largo del recorrido por filtración, evaporación, mengua de velocidad, etc.

12.1.8. La transformación de los productos agrícolas. Los molinos

El uso del agua no se limitó solamente al regadío, sino que está detrás de numerosos instrumentos que muestran un importante desarrollo de la tecnología. Quizá algunos de esos elementos eran ya conocidos con anterioridad, pero se difundieron de forma extraordinaria en Al-Ándalus.

A) *El molino hidráulico*

Tanto el rodezno, o molino de rueda horizontal, como la aceña, o molino de rueda vertical, eran conocidos ya en época romana. El primero fue con diferencia el más conocido, mientras que la difusión del segundo ha sido más discutida, ya que durante el Imperio dominó el molino de sangre. Algunas indicaciones del *Liber Iudiciorum* permiten suponer, según Córdoba de la Llave (1996), que seguía usándose en época visigoda. No obstante, sería en Al-Ándalus donde se generalizaría su uso.

Se empleaban sobre todo para la molturación de trigo para la obtención de harina (uno de los principales componentes de la alimentación en época islámica) y para la prensa de la aceituna y la obtención de aceite.

B) *Otros molinos*

El uso de la energía hidráulica fue aplicado a otros tipos de molinos, como los que se utilizaron para molturar la pasta de papel a partir del siglo IX, o los de corteza, empleados para la molturación de la alheña, corteza y otros elementos vegetales, al menos desde el siglo X (Córdoba de la Llave, 1996: 329; González Tascón, 1987).

Para molturar la caña de azúcar se emplearon molinos de sangre semejantes a los utilizados en tahonas y almazaras. Sólo a finales de la Edad Media comenzaron a introducirse los molinos hidráulicos para esta función.

12.2. La ganadería

Algunos de los tratados de agricultura también incluyen apartados dedicados a la ganadería, pero éstos son extraordinariamente parcos. Lo que no implica que la ganadería tuviera menos importancia que la agricultura.

12.2.1. La cabaña ganadera

La ganadería se basó esencialmente en las especies más comunes que ya habían proporcionado la mayor parte de la carne consumida desde los inicios de la sedentarización humana: ovejas, cabras y vacuno. En los registros arqueológicos falta por lo general el cerdo, lo que se explica por la prohibición coránica, aunque posiblemente era consumido por la población cristiana.

El caballo tuvo una gran importancia, al ser necesario para la guerra, sobre todo para las aceifas anuales. Junto a estos animales se empleaban asnos y mulos para el trasporte de cargas y las labores agrícolas.

En general, casi los únicos animales citados en los tratados agrícolas son las aves: ánsares y ánades, gallinas, palomas, pavos, perdices y grullas.

Por otro lado suelen dedicar un espacio relativamente amplio a las abejas y a la forma de cuidar los panales para la obtención de miel. Igualmente se criaban gusanos de seda, base para la pujante industria sedera.

12.2.2. Los pastos

En la mayor parte de Europa la agricultura se basaba en alternar los cultivos con períodos en los que se dejaba las tierras en barbecho; durante ese período en las tierras pastaba el ganado, que al mismo tiempo las abonaba.

Pero en el mundo islámico, el predominio del regadío, el desarrollo de abonos y la alternancia de productos permitieron que los campos estuviesen casi permanentemente ocupados por cultivos. Por otro lado, la propia estructura de las derivaciones de regadío habría dificultado el que en ellos entrasen los ganados. Por ello, los pastos no estaban mezclados con las áreas cultivadas.

Y ello sucedía incluso en zonas de montaña, gracias al espectacular desarrollo de la agricultura en esas zonas. No obstante, hubo amplias zonas de pastos y existieron aldeas plenamente ganaderas en las sierras.

12.3. La producción artesanal

Aunque la agricultura debió de suponer el 80 o el 90% de la actividad humana, la producción artesanal alcanzó una enorme importancia, con una notable variedad de productos, realizados a partir de una gran cantidad de fuentes materiales.

12.3.1. La cerámica

Desde su invención y hasta el siglo XX, la cerámica ha sido el elemento material más abundante en todas las sociedades. A esta circunstancia se añade el hecho de que admite una gran cantidad de formas y variantes y es el elemento principal que desde el punto de vista arqueológico permite fechar cualquier asentamiento, gracias a su gran resistencia. En este apartado seguiremos sustancialmente la exposición de S. Gutiérrez Lloret (1996).

La materia prima esencial de la cerámica es la arcilla, que está compuesta en gran parte de hidrosilicato de alúmina, aunque también suelen estar presentes otros elementos como hierro, manganeso, etc. Su principal característica es que se hace moldeable cuando se humedece, y tiende a mantener dicha forma, y se endurece extraordinariamente cuando se cuece. Es el producto del envejecimiento de la corteza terrestre y, puesto que éste es un proceso continuo, es un material muy abundante en todas partes. De hecho, es un estorbo para todo tipo de construcciones, por su inestabilidad ante los cambios climáticos.

En los procesos de fabricación de cerámica actuales se suelen mezclar varios tipos de arcilla, para combinar sus características, pero en el pasado parece seguro que sólo se empleaba una, a la que se le añadía desgrasante. Esto es lo que permite la localización de las zonas de procedencia de las distintas piezas y reconstruir las áreas de comercialización de cada taller, que obtenían la arcilla de las inmediaciones del lugar. Las canteras suelen consistir en simples pozos o fosas de extracción, que con frecuencia después se convirtieron en depósitos de basura y desechos, de modo que completan el ciclo del registro arqueológico. No obstante, análisis realizados sobre cerámicas valencianas de época medieval sugieren que durante varios siglos, y a lo largo de varias decenas de kilómetros, la arcilla se estuvo extrayendo de un mismo nivel geológico existente en la plana litoral, situado entre 2 y 11 m de profundidad de media, nivel que fue explotado por pozos y por minas de arcilla, como las atestiguadas en la zona de Paterna.

El desgrasante son partículas no arcillosas que se incluyen en la arcilla, para facilitar diversos procesos, como el secado. Para éste pueden utilizarse minerales como el cuarzo o el feldespato, que no sufren alteraciones por el calor, o bien chamota, arcilla que se ha cocido anteriormente y que luego se ha molido en partículas más o menos finas.

A) El modelado

Existen diversos procedimientos para la fabricación de la cerámica. El primer paso es modelar la forma de la vasija, para lo que existen tres procedimientos: a mano, con torno bajo o torneta y con torno alto (Gutiérrez Lloret, 1996).

a) Mano

Es la cerámica realizada exclusivamente con las manos o con ayuda de algún objeto simple. En ocasiones se plantea cómo definir éste último, ya que hay lo que se ha denominado *pretornetas*, o elementos que hacen girar la pieza sobre un soporte, como sucede aún en el

Magreb. Pueden ser tablas de madera, losa de piedra o barro cocido que con arena giran perfectamente. También se usan esteras de esparto como soporte del modelado. Coexisten diversas técnicas:

- La primera consiste en el ahuecado de una pella de barro, hasta darle la forma deseada, modelándola con las manos.
- La segunda es el sistema del "urdido", en el que se emplean rollos de barro (similares a los utilizados con la torneta) puestos uno encima de otro y sobre una "galleta" de barro que será la base.

b) Torno bajo o torneta

Consta de un solo disco, unido por un eje a una base rígida (piedra, madera, etc.) que impide su desplazamiento, pero que permite girar la rueda, que se acciona con la mano o la rodilla. Tienen una altura de 35 o 40 cm. Los alfareros trabajan arrodillados o en cuclillas (las mujeres) o sentados en pequeños bancos (los hombres). Generalmente se equilibra mediante una pieza rectangular de madera (devanadera), una cruceta o incluso otra rueda, situada por debajo de la primera, que va unida a ella por dos o más tensores cilíndricos. Todo suele hacerse en madera.

La torneta produce un torneado intermitente: se modelaría inicialmente mediante la rotación de la rueda impulsada por la mano del alfarero, de tal forma que realizaría el mismo efecto que el torneado. A continuación se añadiría otra porción de barro en forma de rollo y se imprimiría nuevamente velocidad a la rueda, así hasta que la pieza estuviese terminada.

Para el modelado se emplea la técnica del "urdido", que consiste en confeccionar una pieza mediante la unión de rollos circulares. Se comienza colocando una porción de barro a la que se le da la forma de la base; sobre ella se sitúan varios rollos de barro, uno encima de otro, y se ayuda de la torneta para facilitar el trabajo de unirlos y homogeneizarlos. Debido a esto, la torneta suele producir irregularidades en la línea pared-fondo (si no han sido alisadas, las estrías interiores son helicoidales), mientras que en las secciones hay irregularidades producidas por el urdido. En general las piezas presentan falta de simetría y es muy dificil realizar varias sustancialmente semejantes. Por todos estos elementos suele resultar muy difícil distinguir si un objeto ha sido fabricado a mano o a torneta, sobre todo si la pieza ha sido alisada interiormente.

c) Torno alto

Consta de dos discos o ruedas unidas por un eje. El inferior suele ser más grande y pesado para mantener la estabilidad y porque es

sobre el que se ejerce la presión de giro con el pie, presión que se transmite al disco superior. La velocidad del giro de la rueda superior permite "levantar" la pieza de cerámica con ambas manos, partiendo de una pella. Este proceso se marca en la pieza como líneas que la rodean de forma regular. Las del exterior suelen borrase por alisamiento o por la aplicación de decoración. Los rasgos más destacados de la cerámica producida con torno alto son, en primer lugar, su homogeneidad en la distribución de desgrasantes, perceptible cuando se examina una sección, y, en segundo lugar, su regularidad. Ambos rasgos posibilitan fabricar numerosas piezas sin apenas diferencias.

B) El secado

Cuando la arcilla seca se humedece, absorbe gran cantidad de agua. Para que una arcilla sea lo suficientemente plástica para poder modelar con ella, necesitará un promedio de 35 partes de agua por cada 100 de arcilla. Para evitar defectos como el alabeo, el agrietamiento o la deformación, los objetos de arcilla deben secarse uniformemente. Si una parte se seca más rápidamente que otra, la pieza sufrirá una contracción desigual entre las dos partes y puede deformarse.

C) La cocción

Es la etapa durante la que se produce la elevación y el mantenimiento de la temperatura. Durante ella el alfarero alimenta el horno según sus criterios hasta alcanzar la temperatura deseada. La cocción puede ser de dos tipos:

Oxidante. Consiste básicamente en proporcionar oxígeno a la cerámica. En este caso, según A. Bazzana (1979), el hierro se mantiene bajo la forma de óxido férrico (Fe_2O_3), lo que proporciona a las pastas una coloración de componentes rojizos, aunque la gama es muy amplia, con colores que van de los blanquecinos y amarillentos a los rosáceos, anaranjados y rojos. Dependiendo de múltiples factores, éstos pueden tener variaciones y combinaciones, esencialmente debido a pequeños cambios en la temperatura alcanzada.

Reductora. Consiste en la pérdida de oxígeno de la cerámica, lo que produce óxido magnético (Fe_3O_4), que tiende a proporcionar a las pastas colores oscuros, grisáceos o negruzcos. Sobre los tonos pardos, se duda si se deben a uno u otro tipo. Para A. Bazzana y otros autores, la mayor parte de las cerámicas medievales se realizaron con coción reductora.

Según los estudios realizados, el proceso es muy complejo y va produciéndose a medida que sube la temperatura en el horno, lo que debe hacerse a diferentes velocidades según el tramo. Las fases son: secado (a 100 ºC), deshidratación (desde 350 a 500 ºC), oxidación (a 900 ºC) y vitrificación. Ésta se produce cuando la temperatura aumenta más allá del rojo y consiste en un endurecimiento, compactación y finalmente la transformación parcial de la arcilla en vidrio. Es la fase en la que la arcilla adquiere sus características de dureza, durabilidad, densidad y propiedades similares a las rocas. En parte este endurecimiento es consecuencia de la fusión de algunos componentes de la arcilla.

D) La poscocción

Es la parte de la cochura en la que, terminada la cocción, el alfarero manipula el horno de tal forma que comienza a enfriarse la carga. Es, por tanto, el tiempo entre el final de la cocción y el deshornado. Fase en la que se producen múltiples transformaciones en el interior del horno, es posiblemente cuando la pieza puede alcanzar un mayor o menor grado de consistencia, dependiendo de la temperatura, y cuando la pared externa de la pieza adquiere su coloración. Son de dos tipos:

a) Oxidante. Se hace con el horno abierto y, por tanto, con captación rápida de oxígeno. Proporciona a la pasta las tonalidades claras.
b) Reductora. Se produce al cerrar el horno (boca/s y chimenea) e impedir la entrada de oxígeno. El mal cerramiento del horno produce entradas parciales o sectoriales de oxígeno y pequeños cambios de color.

En ambos casos pueden producirse accidentes que alteren la atmósfera de la cámara durante la poscocción y generen manchas en las paredes del vaso. Este tipo de variaciones suelen deberse a aperturas accidentales del horno, a una tardanza en cerrarlo o, por el contrario, a una excesiva premura.

E) El vidriado

El vidriado puede definirse como una capa vítrea fundida colocada sobre una pasta de cerámica y que puede dar a ésta lisura, impermeabilidad y el color o la textura deseados.

La diferencia técnica entre vidrio y vidriado es que el primero tiene una viscosidad muy baja cuando está fundido, para que pueda manipularse y formar objetos. Por el contrario, el vidriado debe ser espeso y viscoso cuando

está fundido, de manera que pueda extenderse sobre la superficie de la cerámica y no se escurra durante la cocción.

El vidriado utilizado en Al-Ándalus es el llamado vidriado con plomo, descubierto en Siria o Babilonia. El plomo, en forma de sulfuro de plomo o de galena, se reduce a polvo y se mezcla con sílice; después se pinta sobre la superficie de la vasija, que se funde en el horno dando un vidriado liso y brillante. En teoría el barniz plumbífero puro produce una capa transparente, pero esto es sólo teórico, ya que siempre existen impurezas, que tienden a proporcionar un color miel más o menos oscuro.

Los vidriados de colores se obtienen mezclando con el plomo óxido de cobre (verde), óxido de cobre y sosa (turquesa virando más o menos al verde), óxido de antimonio (amarillo), óxido de hierro (marrón), óxido de manganeso (negro), etc. Los relieves y grandes murales de azulejos babilonios muestran la perfección técnica alcanzada.

Aunque existieron producciones vidriadas en época romana, durante la tardoantigüedad el secreto de su fabricación sólo se conservó en Bizancio y serían los musulmanes quienes volverían a difundirlo por todo el Mediterráneo. Su generalización en la Península Ibérica se produjo a partir del siglo X, aunque ya había aparecido en el IX.

F) Los hornos

a) Los hornos primitivos

La cocción más primitiva se hacía directamente sobre el suelo, recubriendo la cerámica cruda con ramas y tierra. Un avance técnico considerable fue el horno de fosa, que aparece asociado, por paralelos etnográficos, a la torneta y a producciones arcaicas. En una fosa excavada en el suelo (la tierra extraída forma una especie de talud periférico) se disponen, en pilas, las cerámicas crudas, que se cubren de ramas, tierra apisonada y hierba, cuyo conjunto forma una verdadera coraza destinada a concentrar el calor. Las paredes de la fosa limitan la dispersión del combustible y producen una fuerte irradiación del calor. Se conocen diversas variantes "tecnológicas", pero en cualquier caso este "horno" debe reconstruirse después de cada hornada. Estos tipos de horno debieron de orientarse a una producción local o casi familiar.

b) Los hornos de cámara y corredor

Constan de cámara cerrada y corredor, ambos elementos generalmente excavados en las margas calizas. La cerámica y el combustible se sitúan, como los anteriores, introducidos por el corredor. El



FIGURA 12.1. Horno de cámara y corredor, según J. L. Serrano.

ambiente cerrado permite alcanzar temperaturas más elevadas. Una o varias chimeneas permitían regularizar el tiro

Un modelo más evolucionado presenta ya dos cámaras yuxtapuestas, cubiertas por una o dos bóvedas perforadas. Las cerámicas se apilan directamente sobre el suelo (de tierra batida o ladrillos), en la zona más interior del horno, mientras que el hogar se sitúa delante, en ocasiones en un nivel más bajo. La separación del combustible permite obtener una gama más amplia de coloraciones, especialmente claras, al limitar la contaminación de la arcilla.

c) El horno de doble cámara

Se trata de hornos de planta muy diversa –desde circular a rectangular–, con cubierta abovedada y con un suelo perforado que crea dos "pisos". El inferior es el hogar o caldera y en él se coloca el combustible, que se introduce por una abertura –en ocasiones, auténtico corredor– denominado en época romana *praefurnium*. Por encima, separada del hogar por la parrilla –o suelo perforado– está la cámara, que recibe las cerámicas que se han de cocer. Al igual que en el tipo anterior, la bóveda presenta aberturas radiales o colocadas verticalmente a los lados que sirven de chimeneas y que se pueden obstruir, para dejar entrar oxígeno en distintas proporciones.

G) *La cerámica como cultura material*

El concepto de "cultura material" en sentido amplio abarca todos los elementos físicos fabricados, desde la articulación del territorio a las poblaciones, viviendas, etc. Pero tiene también un sentido más restringido, que se refiere al conjunto de objetos de uso cotidiano, incluidos los de lujo, que emplea una población y a través de los cuales pueden conocerse muchos de los rasgos que la caracterizan. El primero y más abundante es la cerámica.

En este plano su estudio se centra en la tipología (variedad de formas), relacionándola con los procesos de fabricación y la distribución geográfica de las formas, que constituyen los ejes principales que permiten una primera aproximación a la definición de grupos culturales y al establecimiento de cronologías. El estudio de las cerámicas producidas durante los siglos VIII y X ha permitido determinar una serie de rasgos y cambios que, a su vez, reflejan el proceso de desarrollo de la estructura económica de la época.

Entre finales de la época visigoda y el final del Califato se registra la presencia de cerámicas fabricadas a torno y a mano o torneta. De las primeras podían realizarse grandes cantidades simultáneamente, muy estandarizadas (las vasijas del mismo tipo son todas iguales) y distribuidas por áreas más o menos extensas. Las piezas realizadas a mano o torneta suelen ser producciones locales, poco estandarizadas, y con una distribución muy limitada geográficamente. Por ello la presencia de uno u otro tipo y sus proporciones ya dan idea acerca de los niveles de integración del territorio, de la existencia de redes de asentamientos relacionados, etc. El análisis de los rasgos existentes en cada momento permite profundizar en diversos aspectos de la vida cotidiana, la funcionalidad de los espacios de uso, el nivel de riqueza, la cronología, etc.

Por lo que se refiere a ésta última, investigaciones recientes sugieren que, frente a las grandes producciones de época romana, a finales de la época visigoda hubo una importante reducción en la variedad de las vasijas, aunque subsistían los diversos métodos de fabricación. Las realizadas a torno, tanto con cocciones oxidantes (que proporcionan pastas claras), como reductoras (pastas oscuras), tenían un ámbito de distribución al menos comarcal o incluso regional. Estas cerámicas convivían con las producciones locales a torneta, que lentamente parece que ganaron terreno.

Tras la invasión este proceso se aceleró bruscamente: se observa una casi desaparición de las producciones a torno y un dominio de la torneta y la mano, quizá por la desaparición de los centros productores regionales o comarcales, y la desarticulación de las redes de distribución anteriores, lo que aumentó la tendencia de cada localidad y grupo familiar a fabricar sus propias cerámicas.

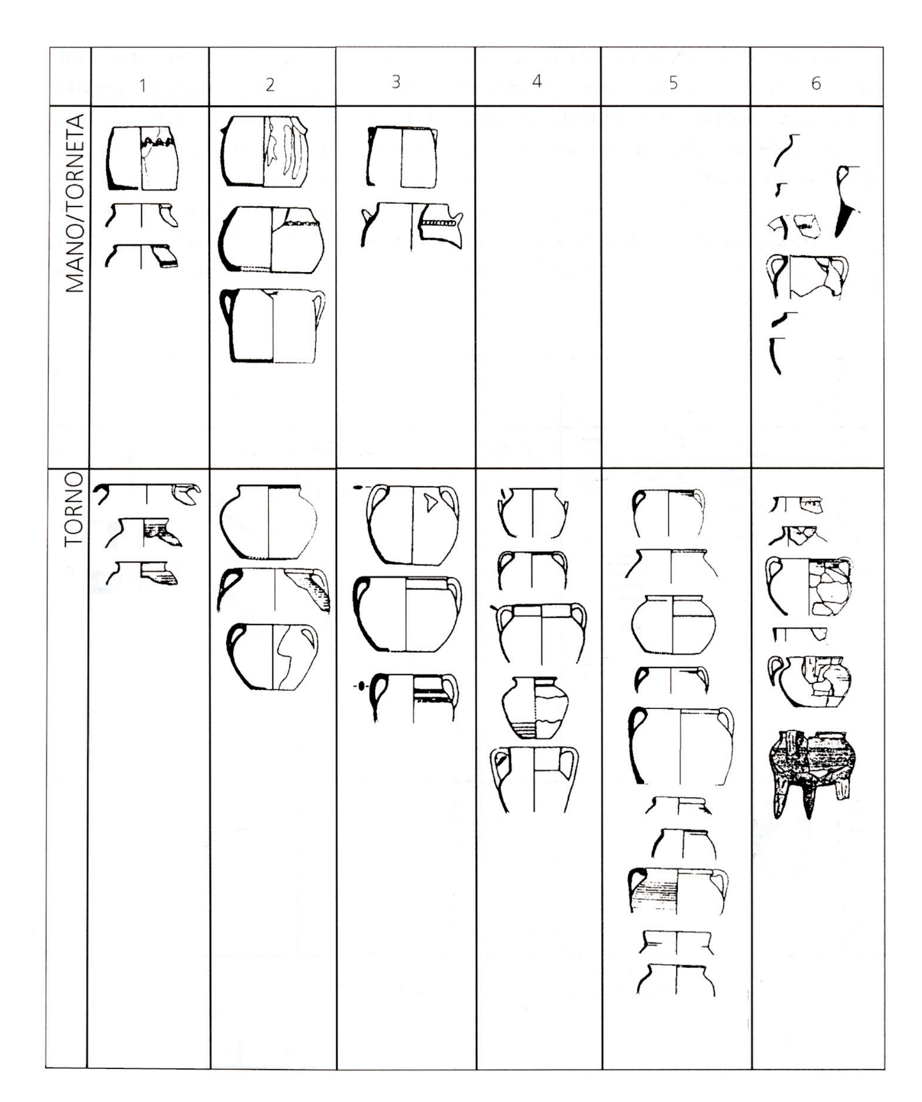


FIGURA 12.2. Cerámica emiral. Comparación de las ollas de

1. S. Gutiérrez Lloret. Cerámica del sur de Alicante (1988)
2. M. Acién y R. Martínez. Cerámica del sureste de Al-Ándalus (1989)
3. A. Gómez Becerra. Cerámica de El Maraute, Granada (1992)
4. E. Motos. Cerámica del Castillejo de Montefrío, Granada (1991)
5. M. C. Fuertes y M. González. Cerámica de Cercadillas, Córdoba (1994)
6. J. C. Castillo. Cerámica de la campiña de Jaén (1996)

La consolidación del Estado omeya y la reorganización de las comunicaciones permitirán nuevamente el desarrollo de centros productores de ámbito comarcal y regional, que vuelven a fabricar cerámica a torno. A lo largo del siglo IX van a ir apareciendo nuevos tipos de vasijas, dominando ahora la cocción oxidante. Su número y variedad aumentará paulatinamente, desplazando a las cerámicas a torneta y mano, que a finales de dicho siglo quedan limitadas casi exclusivamente a la vajilla de cocina (Pérez Alvarado, 2003).

Hasta el momento, y con pocas excepciones, los conjuntos formales de época visigoda e inicio de la época islámica presentan fuertes semejanzas, lo que indica su continuidad. La existencia de conjuntos claramente diferenciados sería un factor que podría probar la existencia de comunidades coherentes de grupos invasores, pero hasta ahora los elementos aducidos como prueba de ello son demasiado escasos y dudosos.

La difusión de las cerámicas a torno fue un proceso notablemente rápido, que fue seguido por la difusión de la técnica del vidriado, presente inicialmente, aunque en escaso número, en algunos puntos de la costa. Durante el Califato este proceso llega a su apogeo, con grandes producciones muy

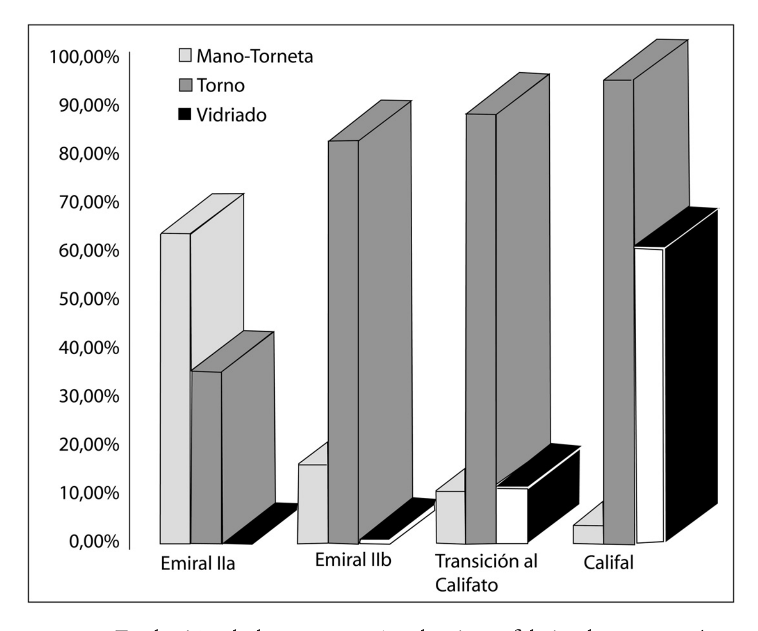


FIGURA 12.3. Evolución de los porcentajes de piezas fabricadas a mano/torneta, torno y vidriadas del asentamiento de Marroquíes Bajos (Jaén), según S. Pérez Alvarado (1993).

estandarizadas. No obstante, más que las piezas lo que explica el auge de las producciones fue la difusión de las técnicas, con lo que el ámbito de distribución de cada alfar o centro productor quedará limitado por la multiplicación del número de dichos centros. Con todo, aún no está suficientemente aclarada la cuestión de la similitud de técnicas y tipos en el conjunto del territorio. Es cierto que el Califato supuso las bases políticas para ello, pero no es suficiente para explicar la rapidez con la que se produjo el proceso, que debe de tener motivaciones económicas.

12.3.2. Minería y metalurgia

Uno de los campos menos estudiados sobre Al-Ándalus es precisamente el estudio de la minería, de las técnicas de transformación, de la organización de su explotación o de su peso en la economía. Sólo a partir de los 90 se han realizado algunos estudios, muy parciales y sin continuidad.

Parece haber una sustancial coincidencia entre los diversos autores en que a finales del Imperio Romano las grandes explotaciones mineras estaban casi paralizadas. La extracción continuaba, pero había descendido notablemente, y continuó haciéndolo durante el período visigodo. Sería una minería en cierta forma residual, con explotaciones prácticamente privadas y que se mantenía gracias a los avances tecnológicos previos. A medida que los filones se agotaban o que su situación sobrepasaba las capacidades técnicas de explotación, las minas quedaron abandonadas.

Por ello, cuando llegaron los musulmanes es posible que las minas en explotación fueran relativamente pocas y éstos iniciarían un lento proceso de localización de minerales y de inicio de nuevas explotaciones.

Las informaciones que proporcionan las fuentes escritas árabes sobre la riqueza minera y su explotación son extraordinariamente parcas, limitándose a señalar la existencia de algunos minerales, pero sin aportar casi nunca datos acerca de su proceso de extracción o de su posterior transformación. Esto lleva a pensar que posiblemente se trataba, en conjunto, de procesos locales. Para la época de la que nos ocupamos en este volumen, casi las únicas fuentes son Ahmad al-Razi y quizá los autores del siglo XI como al-Bakri y al-ʻUdri, ya que las minas que ellos mencionan podían estar en funcionamiento con anterioridad. Vallvé (1980, 1996) es casi el único autor que ha tratado de establecer un cuadro general de los minerales explotados y su lugar de procedencia. La relación que a continuación hacemos está sacada de dicho autor, aunque es posible que no todos hubiesen empazado a explotarse en época omeya. Hemos organizado la relación de los minerales explotados según los fines para los que eran utilizados.

A) *Acuñación de moneda y fabricación de objetos preciosos*

El oro, en forma de pepitas u hojas, procedía de las arenas de algunos ríos, como el Darro (Granada), el Segre y de algunas zonas del Tajo. También algún autor menciona minas en Hornachuelos. Nunca fue muy abundante, ni desde el Estado omeya se planteó su explotación, pese a la carencia de este metal, que les impidió acuñar moneda de oro hasta que durante el Califato consiguieron el control parcial de las rutas africanas.

Mayor control trataría de ejercer el Estado omeya sobre las minas de plata, ya que ésta se utilizaba para la acuñación de moneda. Según Vallvé (1980, 1996), se explotaba directamente en Hornachuelos. Por su parte, Cressier (1998) apunta que en el Sureste las principales minas parecen haber estado en las Sierras de Alamilla y Almagrera (Almería) o Cartagena.

Vallvé opina que una parte de estas podía ser plomo argentífero (galena) de la que se extraería plata por copelación, como una sobre la que al-'Udri señala que a finales del siglo IX producía mil cargas de caballería al día para el muladí Daysam Ibn Ishaq.

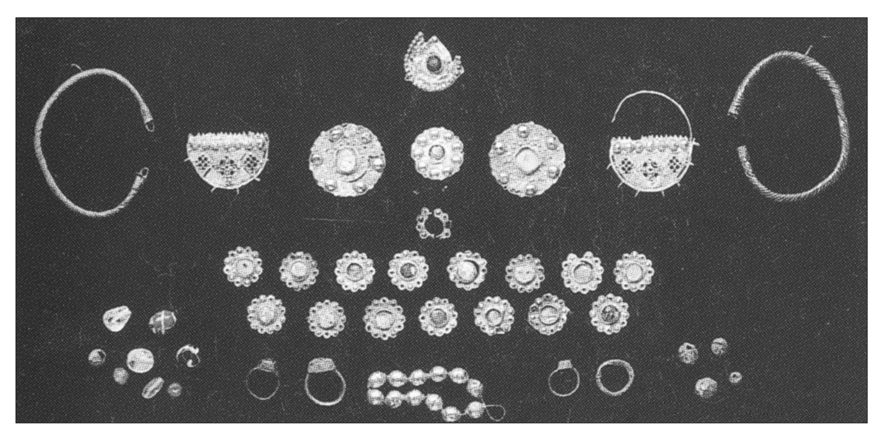


FIGURA 12.4. Tesoro de Hermita Nueva (Alcalá la Real, Jaén).

En cuanto a piedras semipreciosas para la joyería, al-Bakri cita los rubíes y jacintos rojos de Níjar, el lapislázuli de Lorca, la marcasita de Barcelona y Úbeda, la hematites de la Sierra de Córdoba y la magnetita de Cehegín. Con el alabastrino de Granada, una piedra blanda y porosa, se fabricaban vasos, copas, platos, etc. (Vallvé, 1996).

Arqueológicamente contamos con varios conjuntos de joyería, los mejor conocidos de los cuales son los de Charilla (Haro, 2004) y Ermita Nueva (Ibrahim y Canto, 1997), ambos en Alcalá la Real (Jaén).

Parece que también se importó ámbar (no debe confundirse con el ámbar gris empleado en perfumes). Procede de la resina fosil del *Pinus succinifer,* árbol del Oligoceno (hace 30 millones de años), con una gama de colores del amarillo al rojo, que se localiza en torno al Mar Báltico y territorios de Rusia. Ibn al-Zubayr menciona estatuillas de ámbar incorporadas a bandejas de oro y decoradas con joyas preciosas (Holod, 1992).

B) Construcción

Los productos más empleados fueron la cal y el yeso, pero generalmente su consumo era local y no aparecen registrados en las fuentes escritas.

El plomo, además del argentífero, se extraía también, junto al azufre, de la galena, de la que se mencionan minas en el monte Jabalcol o Jabalcuz (que se ha propuesto identificar con varios lugares de Granada y Jaén). Se utilizaba para conducciones de agua y en las junturas de los edificios de cierta relevancia, dado su alto coste.

El mármol y otras rocas de uso ornamental tuvieron sin duda una gran importancia económica. Algunas, como el mármol blanco procedente de Macael (Almería), llegó a constituir una actividad casi industrial, que debió generar grandes beneficios, aunque se utilizarían también otras variedades, como las procedentes de Constantina (Sevilla) y Montemayor (Málaga).

C) Armas, utensilios y otros objetos

El hierro era de una importancia fundamental, tanto para las armas como para los aperos de labranza. De los primeros sólo se conservan algunas piezas de esta época, aunque las fuentes árabes las relacionan por millares al hablar de la producción de las fabricas califales de Córdoba o Madinat al-Zahra o del saqueo de Madinat al-Zahira en el 1009. Se relacionan en ellos cotas de malla, petos, coseletes de malla, espadas, yelmos o cascos, hachas de doble filo, puntas de lanza y de flecha, etc., además de otros elementos que debían de ser de cuero, como los escudos, adargas, espinilleras… En general, parece haber sido un hierro relativamente quebradizo, aunque según Vallvé también se fabricaba acero indio o *alfinde*, producto de calentar y enfriar varias veces el hierro, con lo que se conseguía mayor dureza y que al menos es citado entre el equipamiento de los soldados de al-Mansur, a fina-

les del siglo X. Arqueológicamente alguno de los poblados prehistóricos excavados en la cuenca del Almanzora presentan fases emirales cuyo contexto sugiere que pudieron estar en parte dedicados a la explotación minera, fundamentalmente del hierro (Menasanch, 2000).

Por lo que se refiere a los aperos de labranza, resulta espectacular el hallazgo de Liétor (Albacete) de una amplia panoplia de las herramientas que debían ser usuales en el siglo X (Navarro y Robles, 1996). El hierro se extraía en Constantina del Hierro (Sevilla), Alquife (Granada), Onda (Castellón) y otros lugares, aunque la fecha en la que comenzó la explotación de cada uno no está clara.

También se fabricaba hojalata, producto de unir hierro y estaño. Según Vallvé fue empleada en el recubrimiento de algunas puertas de Madinat al-Zahra.

De Albacete procedía el azófar o cobre amarillo, que identifica simultáneamente al latón (cobre y cinc) y al bronce (cobre y estaño), éste último empleado en numerosos objetos: lámparas, candelabros, candiles y objetos decorativos, como los famosos animales-fuente de Madinat al-Zahra, así como en las puertas de las residencias de alto nivel. Los metales son susceptibles de amplias formas de reutilización, al poder ser fundidos una y otra vez. El que a pesar de ello nos hayan llegado un amplio número de piezas, revela indirectamente la relativa abundancia que debió de haber de las mismas y permite una aproximación bastante exacta a la riqueza, complejidad y nivel tecnológico que la sociedad andalusí alcanzó entre los siglos IX y X.

Un caso aparte es el del betún. Recoge Vallvé que, según al-'Udri, de las pizarras bituminosas de un monte denominado Sigüenza en Guadalajara se extraía una pez negra o nafta, parecida al betún, y que la flota de 'Abd al-Rahman III llevaban bolas de nafta que eran utilizadas para incendiar los barcos enemigos.

D) Medicamentos y colorantes

Resulta interesante el doble uso en medicina y como colorantes que tenían un amplio grupo de metales, lógicamente en distintas combinaciones y cantidades.

– El mercurio se encuentra en ocasiones nativo, pero la materia prima para su extracción es el cinabrio. Los árabes siguieron extrayéndolo de las minas de Almadén (Ciudad Real) y de otras que los romanos ya habían empezado a explotar. Se empleaba en algunos compuestos médicos, al ser astringente, y como colorante rojo. La anécdota más conocida de un uso muy atípico del mercurio es la del fantástico estan-

que lleno de este metal que ʻAbd al-Rahman III habría instalado en el Gran Salón de Madinat al-Zahra para resaltar los juegos de luces de éste y que hoy tiende a considerarse como una imagen poética.

– El cobre se extraía de numerosos yacimientos de Almería, Granada y Toledo. El sulfato de cobre, o caparrosa, y el alumbre común, o jebe, se extraían en algunas fuentes del Río Tinto y se utilizaban en medicina y en la tintorería, el primero como colorante y el segundo para fijar los colores.
– La atutía de los textos árabes es el óxido de cinc, presente en Salobreña y en los Montes de Córdoba. Se empleaba para fabricar un ungüento medicinal.
– El alumbre y el almagre se extraían en Mazarrón (Lorca) y en los Montes de Córdoba. Eran productos utilizados en la fabricación del ocre rojo, como mordiente y colorante.
– El minio, denominado azarcón, era otro de los colorantes de esta gama (anaranjado fuerte) más utilizados que se citan en el *Calendario de Córdoba.*
– Del óxido de cobalto se extraía el color azul, empleado sobre todo en cerámica.
– El cristal de roca de la región de Tortosa se empleaba en el proceso del vidriado de la cerámica.
– El carbonato de cobre, o verdagay, era otro de los tintes, de color verde claro.
– El azufre se encuentra en estado puro en la naturaleza y formando sulfuros y sulfatos. Se localizaba en Sierra Morena, Benamaurel (Baza) y Hellín (Albacete). En medicina se empleaba para ciertas afecciones de la piel. Desde la Antigüedad se usaban los gases de su combustión para blanquear telas.

E) La sal

Opinaba T. Quesada (1995) que quizá la abundancia en sal de la Península explique el silencio de la mayor parte de las fuentes sobre ella. No obstante, hay algunas alusiones tanto a la obtención de sal marina, como a salinas de las tierras interiores. Para la época que aquí estudiamos, el único indicio de salinas es el toponímico, es decir, la aparición del término *al-mallaha* (La Salina), generalmente referido a localidades que se supone que estarían al lado y dedicadas a la explotación de sal. Es el caso de un individuo sublevado contra el emir ʻAbd Allah, llamado ʻUmar b. Mudimm al-Hatruli *al-*

mallahi, es decir, originario de una localidad denominada La Salina, que debe identificarse con alguna de las existentes en la campiña jiennense.

A lo largo del tiempo la función más importante era su uso como conservante de alimentos (carnes y pescados), ya que hasta época muy reciente era el único conservante de larga duración e independiente de los cambios climatológicos. Es por ello un elemento imprescindible en la comercialización del pescado: sin ella, el pescado nunca habría podido ser consumido lejos del cinturón costero.

Su segunda función, que hoy conserva, es como condimento de los alimentos, casi imprescindible en algunos de ellos. Estrechamente relacionada con ello está su función medicinal y farmacológica (Quesada, 1995: 58-60).

Finalmente estaba presente en diversos procesos industriales, fundamentalmente en el curtido de cueros y bruñido de metales preciosos.

Por otro lado, es un alimento imprescindible para los animales, cuyo engorde facilitaba, por lo que sin ella era imposible la ganadería (Quesada, 1995: 60).

La sal se obtenía fundamentalmente mediante la evaporación del agua, con diversos procedimientos según donde esté ubicada la salina. Esto implica que la extracción sólo puede realizarse en verano y en zonas secas y calurosas.

Las únicas minas de sal gema conocidas en la época parecen haber sido las de La Malaha (Granada) y otras en Zaragoza, que Vallvé sugiere que pudieron ser las de Remolinos.

12.3.3. El vidrio

El vidrio es producto de una mezcla de sílice (elemento vitrificante), cal (elemento básico) y el sodio o el potasio (elemento fundente). La pella resultante se introduce en un crisol y este en el horno, que debe alcanzar una temperatura entre 1.000 y 1.500 ºC. Entonces la unión entre las moléculas se debilita y la sustancia se funde, con lo que se forma un baño de material líquido. Cuando se enfría lentamente, la pasta se vuelve viscosa; en ese estado se puede introducir en un molde o se puede soplar o moldear para formar objetos. Cuando termina de enfriarse, se vuelve sólido.

Los colores se obtienen añadiendo óxidos metálicos, obteniéndose verde (óxido ferroso), amatista o morado (óxido de manganeso), rojo (óxido cuproso con plomo), blanco (óxido de estaño), amarillo (compuestos de antimonio), azul (óxido de cobre), etc.

El vidrio debió de ser muy abundante en Al-Ándalus. Fragmentos del mismo aparecen con cierta frecuencia en excavaciones, pero debido a su fragilidad sólo son fragmentos pequeños y no suele ser posible identificar el tipo

de recipiente al que correspondían y, por ello, raramente se hace mención al mismo en los informes. Las piezas completas o casi completas son, por este motivo, muy escasas y, como ha señalado J. Zozaya (2000), ni siquiera suelen figurar en las exposiciones sobre Al-Ándalus.

Dicho autor indica que los primeros materiales descritos eran los procedentes de los yacimientos de Madinat Ilbira y Madinat al-Zahra. Según Gómez Moreno (1951), que estudió los del primero, se trataba de piezas realizadas soplando o a molde, lo que lleva a la conclusión de que posiblemente la técnica del moldeado fue una innovación muy posterior. La mayor parte de las piezas de la primera son pequeñas, con una tipología bastante semejante y pueden clasificarse como ungüentarios, con un máximo de 10 cm de longitud. En ellas domina el color blanco.

En Madinat al-Zahara Velázquez Bosco (1912) menciona piezas bícromas con una tipología algo más amplia. Según el estudio realizado por Rontomé (2000) sobre las piezas de este asentamiento que se conservan en el Museo Arqueológico de Córdoba, la forma más frecuente es el vaso (taza, tazón, cubilete), con una amplia variedad. Junto a ellos están las lámparas colgantes con tres asas y tubo cilíndrico interior para la mecha, de las que el autor aporta diversos paralelos. Otras lámparas son de pequeño tamaño, con vástago o apéndice. Ungüentarios y redomas constituyen también un amplio grupo. La tipología se completa con algunas botellas, piezas piriformes con boca trilobulada o pico vertedor.

El elemento más interesante de esta época es el taller de vidrio excavado en Pechina (Castillo, Galdeano y Martínez, 2000), fechado a finales del siglo IX o principios del X. Toda el área presenta abundantes restos de escoria procedentes de desechos de fabricación, hasta el punto de que en un sector próximo al horno llegó a emplearse como aglutinante en la fabricación de los tapiales de las viviendas del último momento.

Las piezas eran de color azul verdoso y, en algunas, blanco, de paredes muy finas y pequeño tamaño. Apenas se han recuperado medio centenar de ellas, que corresponden a redomas, ungüentarios, y diversos fragmentos de piezas abiertas, que resultan muy difíciles de identificar en cuanto a su forma (una puede ser un fragmento de lámpara y un pequeño pitorro que según los autores presenta paralelos con un alambique para destilar pefumes). Algunas de ellas presentan decoraciones de gotas.

12.3.4. Los textiles

La introducción de nuevos productos (algodón, seda...), el desarrollo tecnológico, el incremento de la riqueza y el crecimiento urbano son elementos

que seguramente incidieron en el proceso de conversión de la artesanía de los tejidos en una verdadera industria en Al-Ándalus.

A) La técnica

El tejido se forma por dos grupos de hilos: la urdimbre y la trama. La urdimbre está formada por el conjunto de hilos que se colocaban tensados paralelamente en el telar; la trama, por los hilos que se cruzan y entrelazan con los de urdimbre.

Según A. García Sanz (1996) en esta época hay tres formas principales de establecer esos enlaces: la tapicería, el tafetán y el samito, aunque éste último no llegaría a la Península hasta el siglo XI. En el tafetán se pasa "[...] el hilo de trama, de manera alternativa, por los hilos pares e impares de la urdimbre de cada lanzada. Tanto la técnica de tafetán como la de tapicería presentan el cruce de los hilos de trama y urdimbre en ángulo recto y en un ritmo de 1 y 1. En el caso del tafetán la presión de los hilos de trama y urdimbre es similar, quedando ambos a la vista; en las tapicerías o técnica de tapiz, la presión del hilo de trama es mayor, haciendo que la urdimbre quede totalmente oculta" (García Sanz, 1996: 505, nota 11).

Hay dos tipos de telar básico según las formas de colocar la urdimbre en él: vertical y horizontal. Desde la prehistoria el tejido se realizó mediante el uso de telares en los que los hilos de la urdimbre van colocados verticalmente y sujetos en la parte inferior por las denominadas "pesas de telar", realizadas en cerámica, y de las que existe una amplia tipología, de modo que se distinguen perfectamente las de cada época.

En un momento difícil de fechar, pero que se sitúa entre los siglos IX y XI, las pesas fueron sustituidas por un plegador o barra donde se sujetaban las urdimbres (Córdoba de la Llave, 1996: 322-323), aunque no parece que el modelo se generalizara. Pero casi simultáneamente parece que se introdujo el telar horizontal, ya que se acepta la identificación como templén de unas piezas realizada por M. Retuerce (1987).

B) Los tejidos

Será en época islámica cuando la crianza del gusano de seda se extienda por todos los países islámicos. En la Península está atestiguada en diversas zonas del Sur, lo que implica la existencia de extensas plantaciones de morera. No obstante, resulta extraordinariamente difícil determinar el momento

en que se produjo la expansión de esta auténtica industria, ya que las fuentes que hacen referencia a ella son relativamente tardías.

Inicialmente la seda, al igual que otros tejidos preciosos, será importada de Oriente. Parece que esta costumbre se incrementó bajo ʻAbd al-Rahman II, quien inició un giro imitando las costumbres de la corte de Bagdad, a la que contribuyó el músico Ziryab, un personaje llegado de la corte oriental y al que las fuentes escritas atribuyen un papel decisivo en el refinamiento de la corte y la sociedad andalusíes (a ello también contribuiría el incremento del comercio). Es posible que estos factores influyesen en la creación de la *Dar al Tiraz,* organizada por ʻAbd al-Rahman II al norte de la ciudad, al exterior de las murallas. Los tejidos de seda fueron en gran medida un monopolio estatal, aunque la fábrica realizaba también tejidos de lana y lino. Posteriormente ʻAbd al-Rahman III trasladó los talleres a Madinat al-Zahra.

De esta época lo que tenemos esencialmente son noticias, ya que apenas se han conservado tejidos. La pieza de mayor interés es posiblemente el almaizar de Hisam II. El almaizar era una banda de tela que se llevaba envolviendo la cabeza a modo de turbante, descendiendo hasta la altura de los brazos. Esta pieza se ha conservado porque se utilizó para envolver unas reliquias de la iglesia de Sta. María de Rivero en San Esteban de Gormaz. Posiblemente formó parte del botín que los castellanos obtuvieron por su intervención durante la crisis del Califato en torno al 1010.

De las fuentes cabe interpretar que existían talleres especializados en distintos tipos de tejidos, desde alfombras y tapices a vestidos. La materia prima principal sería la lana, el lino y el algodón, que ya hemos indicado que sería introducido por los musulmanes.

También se menciona la fabricación de esteras de esparto para la oración, fabricación que al parecer llegó a tener importancia en algunas localidades.

12.3.5. La madera

Las áreas montañosas peninsulares, con espesos bosques, no simplemente de pinos como hoy, sino mixtos, con variedades según los "pisos" climáticos, proporcionaban una abundante materia prima, con diversos usos y que generaron una serie de "industrias" de gran importancia.

Las fuentes árabes se refieren a las sierras de Segura-Cazorla, cuya madera bajaba por el río Segura hacia Cartagena y por el Guadalquivir hacia Sevilla; la de la Serranía de Cuenca, por el Cabriel y el Júcar hasta la costa mediterránea (Alcira, Cullera, Denia, Valencia), y la de los Montes de Tortosa, que llegaba a la ciudad del mismo nombre.

A) La edificación

La madera era un elemento imprescindible en la construcción de todo tipo de edificios, desde las estructuras y techumbres, elementos que con frecuencia se realizaban en madera, hasta los cajones para la fabricación del tapial, y, por supuesto, los cierres de puertas y de las escasas ventanas. La mayor parte de las ocasiones esta madera tendría una calidad media o baja, por los fines para los que se empleaba. Incluso las vigas destinadas a los techos procedían de árboles no excesivamente altos. La mayor parte de las habitaciones de las casas excavadas tienen una anchura máxima entre 2,5 m y 5 m debido a diversos factores, incluida sin duda la longitud media de los troncos disponibles para las cubiertas.

Una cuestión distinta era la madera utilizada en las grandes almunias reales y de los sectores más poderosos del Estado. Y, aún dentro de este grupo, caso aparte debió de ser el de la madera empleada en Madinat al-Zahra, donde según las fuentes se utilizaron decenas de miles de árboles.

B) La construcción naval

Los omeyas, sobre todo a partir de ʻAbd al-Rahman III, crearon una red de atarazanas (Tortosa, Alicante, Denia, Almería, Málaga, Sevilla, Algeciras, Silves y Alcacer do Sal), dedicadas a la construcción naval, llegando a disponer de una de las flotas de guerra más importantes del Mediterráneo occidental. Los barcos construidos no fueron solamente militares, sino que también se construyó una importante flota mercante.

La madera utilizada era muy diferente según la parte del barco a que fuera destinada; lo más difícil de conseguir eran los altos árboles, de 15 a 20 metros, necesarios para los mástiles.

C) Vajilla y utensilios

La vajilla de madera está atestiguada por las fuentes árabes en muchos lugares, como Tortosa o Quesada. Si observamos la vajilla cerámica de los siglos VIII-IX, dominan las formas cerradas (jarros y ollas), mientras que hay en extensas regiones una falta casi absoluta de formas abiertas (cuencos, ataifores, etc.). Es muy probable que en estos tiempos esas piezas abiertas fueran fabricadas en madera. Sólo a partir de principios del siglo X y, sobre todo, con el Califato, aparecerán masivamente estas piezas en cerámica, lo que posiblemente redujo el área de distribución de la madera.

De madera eran también los mangos de la amplia variedad de herramientas agrícolas existentes, incluyendo los arados. Aunque los elementos cortantes eran en gran medida de hierro, y a este respecto el conjunto de Liétor es un buen ejemplo, todos ellos iban montados en madera.

D) El mobiliario

De madera sería la mayor parte del mobiliario de las viviendas, pero no hay que olvidar que dicho mobiliario era muy escaso, como hemos visto al hablar de la casa: arcones, baldas para las alhacenas, etc.

Otros muebles estarían destinados a otros edificios, como los almimbares que debieron tener algunas mezquitas, "sillas" o tribunas de cierta altura a las que se accedía a través de escalones y desde donde podía dirigirse la oración. Muy famoso fue el almimbar de la Mezquita de Córdoba, mandado construir por al-Hakam II, aunque la pieza entra dentro de las producciones de lujo.

En el terreno del lujo también se emplearon maderas nobles para la fabricación de cajas, botes, etc., generalmente combinadas con otros elementos como el oro, la plata, las piedras semipreciosas, el marfil, etc.

E) Brea y alquitrán

Estrechamente unida a la explotación maderera estuvo la fabricación de brea y alquitrán, que se hacía con madera. Estos productos se realizaban a partir de la destilación seca de la madera resinosa, para lo que se empleaba leña seca. Este producto tenía múltiples usos, de los cuales era uno de los más importantes la impermeabilización contra al agua, ya se tratase de los barcos, como de recubrir las techumbres de los edificios.

F) El combustible

La madera era con gran diferencia el principal combustible, tanto para la cocina como para calentarse en invierno. Generalmente, sobre todo en las zonas rurales, se emplearía directamente quemando la leña.

Pero también existió un proceso de fabricación de carbón de leña, obtenido principalmente a partir de la encina. Éste sería sobre todo el empleado en las ciudades, por ser más fácil de transportar y tener un mayor índice calórico.

12.3.6. El marfil

Se ha conservado un cierto número de objetos realizados con materiales como el marfil o el bronce que están prácticamente ausentes de las excavaciones. Son en general piezas que podemos considerar de valor artístico y que suelen ilustrar los libros sobre Al-Ándalus. La mayoría proceden de Córdoba o Madinat al-Zahra; sin duda fueron realizadas especialmente para la familia omeya o para la aristocracia de su entorno. En conjunto se han conservado porque formaron parte del botín de quienes saquearon la ciudad califal y los vendieron o los entregaron a los señores cristianos a cambio de su apoyo durante la *fitna.* A su vez, estos señores (reyes, condes…) los donaron con frecuencia a determinados establecimientos eclesiásticos. En la historia de cómo algunos de ellos han llegado a nosotros, se entretejen la leyenda y la casualidad.

Estos materiales son muy escasos, pero es preciso tener en cuenta que el marfil es sumamente frágil. Era importado de África y empezó a llegar en grandes cantidades a Córdoba al mismo tiempo que el oro, cuando ‘Abd al-Rahman III penetró en el Magreb en el curso de sus enfrentamientos con los fatimíes.

Destacan sobre todo un amplio grupo de botes, estuches y cajas, la mayoría de los cuales posiblemente contenían perfumes. Estaban profusamente decorados con elementos que posiblemente aludían al significado del regalo. Algunos llevan inscripciones con el nombre de quien hacía el regalo y de quien lo recibía, lo que nos permite sabe que muchos fueron obsequios realizados entre miembros de la familia califal (VV AA, 1992).

12.3.7. Cosméticos y perfumes

A partir de mediados del siglo IX, según las fuentes por influencia de Ziryab, el músico llegado de Bagdad que revolucionó la vida de la alta sociedad cordobesa, empezaron a fabricarse perfumes y cosméticos. Éstos se preparaban a partir de la combinación de ámbar, almizcle y alcanfor. El primero parece seguro que se trataba del ámbar gris, una sustancia que forma concreciones en el intestino posterior de los cachalotes y que éstos expulsan, formando masas compactas en la superficie del mar, junto con las materias fecales. Según algunas fuentes se recogía en las playas del Atlántico, aunque sería mayoritariamente importado.

El almizcle se obtenía de una glándula del buey almizclero. El alcanfor se obtiene por destilación por arrastre del vapor de la madera del alcanfor y su posterior cristalización.

12.4. El comercio

Las fuentes árabes apenas proporcionan datos directos sobre el comercio durante los primeros siglos de Al-Ándalus. Sólo de forma muy indirecta se pueden obtener algunos indicios relativos a los productos objeto de dicho comercio y a la amplitud del mismo.

Aunque la moneda era un elemento esencialmente de política fiscal, sin ninguna duda fue empleada también ampliamente en las transacciones comerciales.

Internamente los principales productos comerciales estaban relacionados con la agricultura. Buena parte de los impuestos que pagaban los campesinos se hacían en especie, impuestos que a su vez eran utilizados por el gobierno para pagar en parte también a los funcionarios y al ejército. Ello supone una constante redistribución de los productos agrícolas.

Junto a ello tuvo también gran importancia interna la distribución de la cerámica. Como ya hemos apuntado en otra sección, durante el Emirato se observan diversos grupos con características similares, que sugieren ámbitos de difusión limitados. El desarrollo de las producciones a torno y el aumento en el número de formas y los sucesivos avances técnicos debieron permitir que fuera un objeto permanentemente demandado. Si bien hasta el último cuarto del siglo XX se pensaba que la cerámica verde y manganeso sólo se había producido en algunos talleres muy especializados (Madinat al-Zahra, Madinat Ilbira…), lo que habría implicado una importante red comercial, en la actualidad está probado que esa cerámica, al igual que todas las demás, se produjo en numerosos centros. Por tanto, el ámbito de difusión de cada uno debió de ser más o menos limitado, pese a la mayor capacidad productiva de los hornos. No obstante, la rapidez con que se difundió la tecnología implica la existencia de contactos y redes que abarcarían todo el territorio. Es posible que los análisis químicos de pastas y las localizaciones de los yacimientos de arcilla permitan profundizar en la extensión de las zonas de difusión de estos materiales y mejorar nuestro conocimiento sobre unas redes comerciales que por ahora sólo podemos intuir.

Por lo que se refiere al comercio exterior, la ruta comercial de la que tenemos más noticias es la que conectaba Al-Ándalus con el norte de África y los territorios subsaharianos de Ghana y Sudán, cuyo producto "estrella" era la importación de oro. Éste era imprescindible para la acuñación de dinares y su escasez impidió acuñaciones de este tipo durante todo el Emirato. 'Abd al-Rahman III desarrolló una importante política norteafricana, consiguiendo revitalizar las antiguas rutas hacia Ghana y Sudán de modo que nuevamente fluyó el oro. Posiblemente junto al mismo llegaron también materiales preciosos, como el marfil, y animales exóticos, aunque éste sería un comercio muy reducido, reservado casi exclusivamente a los círculos palatinos.

Por esa misma vía circularían también productos agrícolas. Vallvé (1992) pone el acento en los de fácil conservación, sobre todo en los cereales, que debían ser importados en épocas de escasez (sequías, saqueos…) y exportados en épocas de abundancia, ya que hay alusiones a envíos de grano al norte de África como apoyo de las tribus beréberes en sus enfrentamientos con los fatimíes. Aceite, higos secos y uvas eran productos cultivados en algunas zonas donde el clima lo permitía y eran distribuidos por todo Al-Ándalus (existen también algunas referencias a exportaciones a los reinos cristianos y al norte de África). También Egipto parece haber sido un receptor habitual de los productos agrícolas andalusíes. Hay referencias a la exportación de algodón y lino y, sobre todo después de la constitución del *Tiraz*, de productos manufacturados, que según algunos autores podían competir con los mejores de Egipto, Bagdad o Bizancio.

El desarrollo de la caballería de combate llevó a un constante incremento en la exportación de caballos del norte de África. A partir del al-Hakam II, y muy relacionada con esto, se difundió también la silla de montar beréber, que al parecer presentaba notables ventajas sobre la andalusí tradicional. También los omeyas importaban espadas francas, que todas las fuentes coinciden en que eran de mejor calidad que las fabricadas en Al-Ándalus.

Otra "mercancía" de gran importancia fueron los esclavos. Los omeyas compraron progresivamente cada vez más esclavos, tanto blancos (a los que denominaron "eslavos"), como negros, con los que formaban su guardia personal y a los que usaban para su administración. Por lo que se refiere al conjunto de la sociedad, aunque la esclavitud agrícola al modo romano fue muy escasa, prácticamente desconocida, sí hubo una muy importante esclavitud doméstica. Tanto al-Saqati como los formularios notariales se ocupan pormenorizadamente de este comercio, que alcanzó una gran importancia bajo al-Mansur, por la gran cantidad de esclavos que introdujo a partir de sus numerosas expediciones en los reinos cristianos.

12.5. La moneda

12.5.1. Introducción

Los fines de la moneda son muy diversos y se pueden agrupar en dos bloques; los de índole económica y los de índole política. Desde el punto de vista económico, la moneda cumple cuatro funciones:

a) Medio de atesorar riqueza.
b) Medida de valor.

c) Simplificación para la extracción de producción (fiscalidad) y pagos.
d) Agilizar el intercambio.

Los objetivos de la moneda desde el punto de vista político son:

a) Propaganda personal de quien acuña.
b) Prestigio.

Dependiendo de la época y del momento, unos elementos tienen más importancia que otros y tiene distintas esferas de circulación entre la población según su estatus social y económico.

En las sociedades campesinas apenas se utiliza la moneda, salvo cuando la necesidad viene impuesta por el Estado en forma de impuestos. La moneda es en estas sociedades una herramienta fiscal. En la época medieval se dan dos modelos: uno el correspondiente a los estados centralistas cerrados –reinos islámicos, Bizancio–, donde el Estado es el único que acuña moneda y que impone una fiscalidad de ámbito general, y otro el de los reinos feudales, donde el Estado tiene considerablemente menos poder y donde los grupos que acuñan su propia moneda se multiplican (rey, nobles, abadías...), respondiendo en cada caso a problemas o situaciones locales sin que exista una fiscalidad de ámbito general.

Las monedas acuñadas por un mismo Estado suelen tener unas características definidas y más o menos estables:

a) Peso estable.
b) Metales definidos (oro, plata, cobre/bronce…).
c) Patrón económico de valores.
d) Llevan algún elemento cronológico (fecha, nombre...).
e) Tienen un valor intrínseco, en función de su contenido en plata u oro.
f) A partir del siglo XVI los estados impondrán también el valor facial, establecido con independencia del metal empleado.

En general las monedas de un rey, *basileus* o califa no se utilizan bajo el reinado de otro y quizá sea ésta una de las razones por la que los distintos gobernantes suelen cambiar, aunque sea ligeramente, el peso. Los remanentes de los anteriores son entonces atesorados y acabarán formando parte de ocultamientos, aunque posiblemente con más frecuencia eran fragmentados para emplearlos como divisores y/o se llevaban a la ceca para volver a fundirlos y obtener las monedas de curso legal con que pagar los impuestos.

Esta serie de elementos es el eje de los estudios numismáticos y el que permite deducir a través de sus variaciones algunos rasgos de la historia eco-

nómica. Así, por ejemplo, el peso de las distintas monedas acuñadas por un mismo poder en una misma época nos puede indicar el patrón de intercambio existente, ya que normalmente las acuñaciones serán múltiplos o divisores de la unidad establecida. Con los análisis metalográficos es posible determinar la cantidad de metal empleada por término medio en cada moneda y en el conjunto de cada emisión, y deducir la situación económica del poder que realizaba la acuñación en cada momento, por el aumento o reducción del mismo en relación al patrón teórico. También esos análisis permiten determinar en ocasiones de dónde procede el metal o la riqueza de las minas.

Y todo ello relacionado con un momento relativamente exacto, gracias a los elementos de datación de la moneda. Existen tres sistemas de datación:

a) El año de acuñación.
b) El nombre del *basileus,* rey o califa.
c) El de los años indiccionales.

Éste último es de claras características fiscales, ya que una indicción es un ciclo fiscal de 15 años. Empezó a utilizarse a partir del año 356 d. C. Al inicio se realizaba un catastro y se indicaba a cada uno lo que debía pagar durante los 15 años siguientes. Al terminar el período se hacía una nueva indicción. Esa fecha era señalada en la moneda.

Los romanos sólo emplearon inicialmente el nombre del emperador; después añadieron el año de indicción. Los bizantinos emplearon los tres sistemas en las mismas monedas. Los visigodos sólo el nombre del rey. Los musulmanes emplearon al principio sólo el del año de acuñación; posteriormente incluyeron también el nombre del califa.

12.5.2. Los orígenes de la moneda islámica

El mundo árabe preislámico no acuñó moneda: utilizaban piezas procedentes de las culturas con las que entraban en contacto y con las que en cada momento mantenían relaciones comerciales: áticas (s. II), helenísticas, sasánidas, partas, etc.

La expansión islámica inicial se realizó sobre dos imperios: el sasánida y el bizantino. El imperio sasánida utilizaba exclusivamente la plata *(drahma),* mientras que el bizantino era bimetálico, empleando el oro *(solidus)* y el cobre (*follis* [que significa bolsa, saquito]). Ambos estaban considerablemente organizados y con sus propias esferas de influencia económica: hacia Occidente se empleaba el bizantino y hacia Oriente, el sasánida. Los árabes integraron

ambos sistemas, aunque el proceso fue relativamente largo, proceso en el que es posible distinguir dos etapas: una primera caracterizada por la simple imitación y otra en la que se buscan soluciones propias.

a) Imitación. Se acuñan la mismas monedas modificándolas lo menos posible: se quita la cruz en las bizantinas y en las sasánidas se agregan leyendas árabes sueltas. De esta forma se genera un nuevo sistema:

– El sólido se convierte en el dinar: 3,90-4,10/4,40 g de peso.
– La *drahma* en el dirham: 2,97 g (fluctúa mucho).
– El *follis* en el *fals* (felus): sin valor intrínseco.

Esto les supuso controlar ambas estructuras y conseguir una enorme reserva de metales preciosos, que podían canalizar y convertir posteriormente en monedas.

Después, durante un breve período se mezclan módulos iconográficos bizantinos y sasánidas y se introducen modificaciones más profundas: aparece el arco de medio punto, efigies de califas, etc. Son muy pocas monedas.

b) Hacia mediados del siglo VII el imperio sasánida ya ha desaparecido destruido por los propios musulmanes, mientras que el bizantino profundiza en los temas religiosos en las monedas, con el empleo de la cruz y el busto de Cristo, que los musulmanes no puede emplear, con el fin de que las monedas de éstos no puedan emplearse en sus circuitos comerciales. Es entonces cuando el califa ‘Abd al-Malik organiza el modelo de moneda epigráfica, con leyendas de texto en ambas caras. A partir de esta reforma, casi toda la moneda islámica será epigráfica.

Las leyendas centrales son una profesión de fe (anverso) y una sura del Corán (reverso), que se continúa en la orla. La leyenda con la ceca y la fecha es colocada en una de las orlas. Estos últimos elementos se mantendrán en todas las monedas musulmanas y nos proporcionan un criterio de datación muy importante. Respecto a ello debe tenerse en cuenta que en las monedas de los reinos cristianos no aparecen las fechas hasta los siglos XIV y XV.

En principio la red de talleres de acuñación fue muy amplia, quizá como consecuencia del uso de los dos sistemas: sasánida y bizantino. Pero paulatinamente tendieron a reducirla, centralizando las emisiones en Damasco y Wasit.

12.5.3. La moneda y la ceca. Generalidades

Se parte de una masa de metal (bullón) que se convierte en láminas, que reciben el nombre de cospel o flan. En ocasiones las láminas para acuñar moneda se hacían con varias capas, que, si la moneda se deteriora, pueden llegar a separarse.

Para fabricar una moneda se emplean dos cuños, en general de madera, cada uno de los cuales lleva grabado en negativo, pero en relieve, el anverso o el reverso de la moneda. Uno de los cuños estará fijo y sobre él se coloca el cospel; después, en caliente, se golpea con el otro cuño, imprimiéndose la moneda por ambas caras simultáneamente. Según algunos estudios una pareja de cuños puede hacer 10.000 monedas antes de que uno de ellos se rompa.

De la ceca salían las monedas en una bolsa precintada con una marca de valor que indicaba la cantidad que contenía la misma. Muchas veces no se abrían y se utilizaban para pagar.

12.5.4. La moneda de los omeyas en Al-Ándalus

Poner orden en las primeras series de monedas acuñadas en Al-Ándalus ha supuesto un notable esfuerzo por los diversos modelos existentes, que plantean al mismo tiempo numerosos problemas de índole histórica. En la actualidad se señalan varias fases, debiendo tenerse en cuenta los sistemas que existían en el norte de África y en la propia Península.

El sistema monetario visigodo se basaba en el tercio de *solidus* (tremises). Presentan un busto esquemático en el anverso y símbolos de distinto tipo en el reverso (uno de lo más frecuentes, la cruz sobre gradas). En la orla aparece el nombre del rey, junto a una invocación, y el nombre de la ceca de acuñación, pero no llevan fecha. Era una producción limitada, articulada en torno a un enorme número de talleres, pero de los que cinco se hicieron cargo de la mayoría de las emisiones.

Por el contrario, en el norte de África, en buena parte bajo control bizantino, se empleaba un *solidus* de 4,5 g, pero más pequeño y grueso que los orientales.

A) Las monedas de conquista o transicionales

La situación geográfica del norte de África e Hispania, muy alejadas del centro neurálgico omeya, obligó a que las soluciones adoptadas en un pri-

mer momento fueran de marcado carácter regional. Así, las primeras acuñaciones islámicas en Al-Ándalus, las llamadas “monedas transicionales”, corresponden a monedas de oro que utilizan el patrón y forma de los sólidos bizantino de Cartago. Son dos grupos sucesivos:

Las primeras se emiten bajo la autoridad de Musa b. Nusayr, el gobernador de Ifriqiya y Al-Ándalus. Son solidos, dinares y sus divisores, con escritura latina. Estas monedas se acuñan en los tres primeros años de la conquista musulmana de Hispania; en su anverso tienen la primera parte de la profesión de fe musulmana en un latín abreviado, mientras que en la orla de su reverso llevan la indicación de la ceca SPN, por Hispania y la fecha en años de la Hégira, expresada en números romanos. En el centro de esta misma área la leyenda presenta la fecha de indicción.

Estas piezas fueron seguidas por la emisión en el año 98 H./716 d. C. de monedas bilingües, en árabe y latín; en ellas aparecerá, por primera vez, escrito en árabe la expresión de “Al-Ándalus” como término geográfico para designar a la Península Ibérica bajo dominio islámico.

B) La moneda reformada

Finalmente aparecerá la que se ha denominado “moneda reformada”. Se trata del tipo de moneda introducida unos veinte años antes por ‘Abd al-Malik; el dinar con tipo epigráfico únicamente en árabe se registra en Hispania en el 102 H./720 d. C., mientras que el *dirham* reformado lo hace en el 104 H./722 d. C., acompañados de emisiones esporádicas de moneda de cobre.

Las monedas reformadas se caracterizan por ser totalmente epigráficas y, además de la ceca y una fecha precisa, nos aportan un resumen tan conciso como efectivo de las motivaciones ideológicas de sus acuñadores. En el centro del anverso está contenida la *kalima* o profesión de fe unitaria, cuyo significado aproximado sería: “No hay otra deidad que Dios, Él únicamente, sin asociado”.

En la orla aparece inscrita la leyenda de ceca y fecha: “En el nombre de Dios se acuñó este dirham en Al-Ándalus en el año seis y diez y cien”.

En la segunda cara aparece en su orla la misión profética: “Muhammad es el enviado de Dios; le envió con la dirección y religión verdadera para que resplandezca sobre toda otra, aunque repugne a los asociadores”.

En la parte central se sitúa la expresión más significativa y diferenciadora del credo musulmán: la Sura 112, *al-Ijlas* o la llamada “Fe pura”, base fundamental y punta de lanza de toda su teología y cuya traducción aproximada sería: “Dios es único, Dios es eterno e indiviso. No es engendrante ni engendrado: nadie existe semejante a Él”.

En las tres primeras aleyas hay una clara negación de la concepción trinitaria de Dios, mientras que en la última aleya se rechaza la idea de la hechura del hombre a la imagen de Dios.

En cuanto a los lugares de acuñación de las monedas citadas, existen dudas sobre el lugar real en donde se llevó a cabo la emisión de las denominadas transicionales. Ello es debido a que los términos Hispania (SPN) y Al-Ándalus engloban la generalidad del territorio y, por tanto, pueden corresponder a distintas localizaciones. Es probable que algunas se hicieran en Sevilla, la primera y efímera capital de la nueva provincia islámica. Otras pudieron haberse hecho en talleres móviles, como parece indicar su factura irregular y metrología muy variable; en este caso el taller sería móvil y acompañaría a los ejércitos omeyas en sus desplazamientos, al tiempo que serviría para reconvertir el botín obtenido y facilitar su control y distribución. Esta posibilidad explicaría la calidad de estas monedas, que presentan un nivel de pureza muy irregular, como lo indican análisis que sitúan la fineza de estas piezas en una banda entre el 72 y el 85%.

Sin embargo, las emisiones de moneda reformada muy probablemente fueron acuñadas en su totalidad (en lo que se refiere al oro y la plata) en Córdoba, ciudad que pasó a desempeñar la capitalidad de Al-Ándalus desde el año 98 H./716 d. C. La uniformidad estilística, perfección en la factura de las monedas y regularidad metrológica avalan esta idea de una ceca centralizada. El peso medio del dinar se sitúa en torno a 4,20 g y el del *dirham.* alrededor de los 2,90 g. Por lo que se refiere a la calidad metálica del *dirham*, ésta tiene una pureza entre el 93-98%.

En suma, el período de la conquista supone la sustitución radical del modelo monetario visigodo anterior (monometálico en la práctica) por una nueva estructura inicialmente trimetálica, que de forma rápida se decantará hacia un bimetalismo oro-plata, para concluir en un monometalismo de plata en época del Emirato independiente.

Las dos décadas mantienen los mismos tipos y modelos, aunque hay variaciones que pueden relacionarse con la situación política o la actitud de cada gobernador, ya que el período se caracterizará por la aparición de sucesivos conflictos internos entre los conquistadores. La situación se complicará a finales de los años treinta y acabará dando lugar en Al-Ándalus a una auténtica guerra civil, en parte "por contagio" con la situación en el norte de África. Esta situación se refleja en la práctica desaparición de la emisión de monedas a partir del 122 H./739 d. C., lo que indica la incapacidad del gobierno para efectuar y desempeñar sus funciones.

Será esta la primera ocasión en Al-Ándalus en que se podrá comprobar la estrecha relación existente entre el volumen de las acuñaciones monetarias y el control real que ejerce el Estado sobre su territorio, lo que nos lleva a

comprender mejor la vinculación existente entre los asentamientos de población, su control por el Estado, su registro fiscal y la emisión de monedas (Barceló, 1997). En las dos últimas décadas del período de los gobernadores los *dirhams* aparecen sólo cuatro años y en cantidades muy reducidas, hasta el punto de que en algunos casos sólo se conoce un ejemplar por año.

12.5.5. El Emirato omeya de Al-Ándalus

Teniendo en cuenta lo dicho, no resulta sorprendente comprobar cómo la llegada de ʻAbd al-Rahman I a Al-Ándalus en el 138 H./756 d. C., apoyándose en una clientela que podría respaldar su acceso al poder, no llevó aparejada la emisión sistemática de moneda de forma inmediata. Es natural que al comienzo las condiciones fueran las mismas que se habían producido en época de los gobernadores y no se encontraba en situación de ejercer una fuerte autoridad sobre el territorio andalusí.

Durante los primeros años de su gobierno las acuñaciones son inexistentes: no se registran ejemplares hasta el año 145 H./762 d. C., y éstas son acuñaciones esporádicas y muy escasas, casi testimoniales. Se puede entender que la inicial falta de moneda en los comienzos del reinado del primer emir obedece al largo período de pacificación y control de todo el Estado que debió llevar a cabo.

A partir del año 150 H./767 d. C., las emisiones aparecerán ya de forma continuada. Desde esta fecha las emisiones serán regulares y tenderán a incrementarse de forma paulatina, aunque con algunos altibajos que se continúan con sus sucesores inmediatos.

La tradición omeya, de la que ʻAbd al-Rahman I estaba plenamente imbuido, le conducía a una organización de la producción de moneda centralizada; así, veremos cómo la *Dar al-Sikka* (Casa de la moneda) situada en Córdoba será la única en funcionamiento para todos los emires omeyas. Se consolida en este momento la utilización del término "Al-Ándalus" en las monedas, término que parece referirse, como lugar de acuñación, exclusivamente a la ciudad de Córdoba.

En la práctica se pone en funcionamiento un sistema monetario cíclico, con emisiones anuales de moneda de plata que reflejan (en alguna medida) situaciones y tendencias económicas. Podemos ver cómo se incrementa la producción de moneda en época de ʻAbd al-Rahman II, siendo conocido el notable esfuerzo edilicio realizado bajo el reinado de dicho emir. La diferencia con el período anterior de los gobernadores es radical por la abundancia y sistematización de las series omeyas andalusíes cuyo ritmo y volumen de emisión va a continuar sin interrupción durante un siglo.

Como hemos indicado, la moneda de plata es, en la práctica, la única emitida, con excepción de unas rarísimas emisiones de feluses en años muy concretos.

En lo que atañe a la moneda de oro, ésta deja de ser acuñada en Al-Ándalus durante todo el período emiral, aunque de hecho circulan dinares de otras dinastías, sobre todo de los aglabíes del norte de África, como demuestra su reiterada presencia en ocultamientos de esta época.

En suma, podríamos decir que en el período emiral se produce, desde el punto de vista numismático, la creación de un esquema de fabricación y abastecimiento de moneda mediante el cual el Estado proporciona todos los años unas cantidades determinadas de moneda que son enviadas a la población, en forma de pagos a la administración, salarios, obras públicas, pagos militares, etc.

En los aspectos formales la moneda desde 'Abd al-Rahman I no se va a diferenciar en demasía de la del período de los gobernadores, principalmente porque mantiene el diseño y modelo de las acuñaciones omeyas de Damasco, aunque con ligeras variaciones estilísticas.

Así pues, las monedas mantendrán durante todo el período del Emirato las mismas leyendas y distribución formal que se habían usado en la fase anterior.

Esta perpetuación del modelo de moneda omeya es la primera manifestación de independencia formal que el emir omeya de Córdoba manifiesta frente a los califas abbasíes de Bagdad. Éstos habían introducido cambios profundos en el diseño de las monedas, alterando la tradición omeya: el cambio de la sura 112 del Corán (el lema de los omeyas) en el reverso por una leyenda que hace alusión a Muhammad y su misión profética.

El conservadurismo de la moneda omeya andalusí durante el Emirato será continuo y durará hasta la época califal. La resistencia a colocar los nombres de los emires u otros cargos de la administración del gobierno será constante, en contraste con la aparición, en la moneda abbasí, de los nombres de califas y de altos dignatarios de la corte.

La única alteración a esta tradición será la paulatina aparición en el anverso de la moneda emiral omeya de símbolos geométricos o vegetales, que hacen su aparición a fines del siglo II H./IX d. C., en concreto hacia el año 191 H./806 d. C. Su coexistencia con letras aisladas, algunos lemas también aislados, nombres contraídos y, finalmente, nombres escritos con corrección, determinan una secuencia de complejidad progresiva que vincula la presencia de los símbolos decorativos y los nombres (que aparecen en los mismos lugares) con individuos que suponemos vinculados con funciones administrativas o de control relativas a la moneda.

Dentro de esta línea, en época del emir Muhammad I se aprecia un cambio estilístico en la epigrafía de las monedas, en las que se inscribirán una

grafía cúfica más elaborada que las anteriores y que será secundado por sus sucesores.

El gran incremento de acuñaciones bajo 'Abd al-Rahman II y los cambios de Muhammad I se interrumpirán bruscamente bajo el último de los emires ('Abd Allah 275-300 H./888-912 d. C.), ante la rebelión generalizada que se produjo frente al poder cordobés y su incapacidad para ejercer el control sobre la mayor parte del territorio.

Estas emisiones de plata se articulan en torno a un peso aproximado de unos 2,70 g, aunque con ligeras variaciones. Sobre la ley y pureza de los ejemplares no tenemos bastantes análisis, pero los pocos datos disponibles (aunque antiguos) nos atestiguan una pureza de cerca del 90%.

En relación con el aspecto metrológico de las monedas, tendríamos el fenómeno de la presencia de inmensas cantidades de monedas fragmentadas, troceadas o cortadas que aparecen en los hallazgos. Parece ser que nos encontramos ante una manipulación local de la moneda por parte de la población, de los usuarios al fin y al cabo, quienes se proveen de moneda fraccionaria, no proporcionada por el Estado. La inmensa mayoría de los fragmentos parecen situarse en torno al cuarto o quinto de *dirham.*

12.5.6. El Califato omeya de Al-Ándalus

En el año 300 H./912 d. C. ocupa el trono en Córdoba 'Abd al-Rahman III; esto supone el comienzo de un proceso que terminará con la instauración del Califato de Córdoba, es decir, con la asunción por parte de los gobernantes cordobeses de unas prerrogativas que creían pertenecerles desde el derrocamiento de su dinastía en Oriente por los abbasíes; al fin y al cabo no eran los primeros, puesto que ya los fatimíes en el norte de África habían realizado una actuación similar, de forma que en una época conviven tres califas en el mundo islámico.

En los comienzos de su reinado debe enfrentarse a la continuación de las rebeliones del periodo anterior, las cuales irá eliminando paulatinamente hasta restablecer la autoridad de los omeyas en todo el territorio de Al-Ándalus. El reflejo de este proceso en las monedas es la inexistencia de acuñaciones durante los primeros quince años de su reinado. De hecho, las fuentes recogen la reapertura de la ceca de Córdoba en el año 316 H./928 d. C., pasadas más de tres décadas de inactividad.

Al año siguiente 'Abd al-Rahman III se proclama califa y la propaganda se acentúa. Será el primer gobernante del Al-Ándalus que inscribe en las monedas su nombre propio, título dinástico y *laqab* (nombre honorífico);

con este paso el califa de Córdoba se sitúa en plano de igualdad con los otros dos califas que existían en el mundo islámico: el abbasí y el fatimí.

Desde el punto de vista tipológico, el nombre del califa se sitúa en el reverso de la moneda, en la leyenda central con sus títulos y su *laqab*; la inscripción utilizada es: "El Imam victorioso por la fe de Dios, ʻAbd al-Rahman, Emir de los creyentes". Esta organización del nombre y título califal en las monedas sería mantenida durante todo el Califato, con los cambios lógicos de nombres y títulos diferentes.

Otra innovación será la de nombres de funcionarios del Estado, que, según se ha podido demostrar, corresponden a los de los prefectos de ceca, los *ashab al-Sikka,* encargados de supervisar y controlar la fabricación de monedas. Estos nombres suelen aparecer debajo de la leyenda central en el anverso. Por ejemplo los nombres Muhammad, Qasim, Hisam y Ahmad.

En el año 336 H./947 d. C. se traslada la ceca de la ciudad de Córdoba a la ciudad palatina de Madinat al-Zahra, la nueva residencia del califa ʻAbd al-Rahman III, con lo que en las monedas se coloca el nuevo nombre, que sustituye al de Al-Ándalus. Esta ceca será la única en funcionamiento durante los siguientes veinte y nueve años de los reinados de ʻAbd al-Rahman III y su sucesor, al-Hakam II.

Con el advenimiento de éste último (350-366 H./961-976 d. C.), la moneda no va a sufrir grandes cambios en su aspecto, salvo la aparición en algunas de ellas del nombre del *hayib* (primer ministro), en este caso Yaʻfar. En época de al-Hakam y cumpliendo las funciones de *sahib al-Sikka*, comienza su carrera política un personaje de especial importancia en este siglo, Muhammad ibn Abi ʻAmir, que en años posteriores sería conocido como Almanzor.

Bajo el reinado del tercero de los califas omeyas, Hisam II, la figura de Almanzor incrementa su importancia, como lo demuestra que su nombre aparezca en el reverso, debajo del nombre y título del califa reinante. De hecho, este personaje será quien gobierne en Al-Ándalus, aunque manteniendo la figura oficial del califa. Continúan apareciendo los nombres de los encargados de la ceca, como se comprueba con la presencia de los nombres de Muhammad y Tamlih, ʻAbd al-Malik, Suhaid, al-Bakri y Saʻid ibn Yusuf.

Una de las constantes de la política del Califato de Córdoba había sido el intentar extender su influencia sobre el norte de África (el Magreb); esto sólo pudo llevarse a cabo de manera efectiva en época de Hisam II, cuando Almanzor dirige una agresiva política de intervención en la citada zona. Una muestra de ello es la acuñación de monedas de tipo califal en talleres norteafricanos, en especial la ciudad de Fas (Fez). En esta moneda aparece el nombre de ʻAmir en el lugar tradicional, mientras que en la primera área apa-

rece el nombre Wadih, el general al mando del ejercito califal en ese lugar; otras ciudades donde se acuñó moneda de tipo califal serán las localidades de Nakur y Siyilmasa.

En la práctica, el gobierno de Almanzor se convirtió en una dictadura dinástica, como lo demuestran las monedas en las que aparece el nombre de su hijo y sucesor en el cargo de *hayib*. Esta situación provocaría graves tensiones en la sociedad andalusí, en la que en pocos años se desencadenaría una auténtica guerra civil (la *fitna,* como se denomina en las crónicas) que llevaría a la ruina el Califato.

Desde el punto de vista de los metales utilizados, la moneda califal emitirá tanto en oro como en plata. Es, por tanto, una novedad la reaparición de las emisiones en oro, ya que desde el 127 H./744 d. C., no se habían acuñado monedas de este metal en Al-Ándalus. Se acuñan sobre todo en la forma de dinares (con un peso de medio en torno a 3,80 g), aunque también aparecen medios y tercios en proporción mucho menor.

De nuevo vuelve a ser la moneda de plata, el *dirham*, la que se acuña en cantidades enormes, como lo demuestran reiterados hallazgos de miles de monedas (en pocas ocasiones junto con monedas de las dinastías africanas, como los fatimíes, cuyas piezas de plata y oro conviven en los hallazgos califales).

El peso del *dirham* es muy variable, con fluctuaciones en los diferentes reinados, que oscilan entre 2,70 gr y 3,10 gr. La ley de la moneda califal de plata es menor que la del Emirato, ya que se sitúa entre el 70-80% de contenido argentífero. Vuelve a darse en este momento el fenómeno de la partición de moneda, cuyos fragmentos están presentes en gran cantidad de hallazgos; de nuevo es razonable creer que estos fragmentos cumplen la misión de moneda fraccionaria entre la población, lo cual puede corroborar la práctica desaparición de la moneda de cobre (el felús) en el Califato.

A pesar de que durante siglos se han fundido centenares de kilos de monedas de oro y plata para emisiones posteriores y para fabricar objetos de todo tipo, las monedas conservadas de este período suponen aún un enorme volumen. Los estudios de cuños apuntan a que hubo una producción de entre 1 y 4 millones de monedas al año, cifras con las que coinciden las fuentes escritas del período.

Ello supone que durante el siglo X, coincidiendo con el máximo esplendor del Estado omeya, se intensificaron las explotaciones mineras peninsulares, mientras que el control del norte de África permitió la llegada de oro de Sudán. Junto a ello la potencia militar posibilitó controlar a los reinos cristianos y no efectuar ningún tipo de pago para comprar treguas, mientras se desarrollaban los contactos comerciales con Oriente, sobre todo con Bizancio.

Por otro lado, tal volumen de emisión tuvo que suponer una auténtica saturación del mercado, de modo que se produjo un alto grado de monetización de la sociedad andalusí. Pero ésta parece haberse concentrado en torno a Córdoba y las zonas más próximas. Por el contrario, los hallazgos disminuyen conforme nos alejamos de esta zona y se vuelven escasos hacia la mitad norte peninsular, lo que indicaría un grado de monetización mucho menor y más irregular.

Para finalizar lo que respecta a la moneda califal, cabe destacar su especial importancia en la relación que mantiene con los reinos cristianos del Norte, en los cuales no existe prácticamente moneda, salvo en la zona de los Condados Catalanes por la influencia carolingia. La moneda califal se va a convertir en el modelo y patrón de cuenta para las transacciones en buena parte de los reinos cristianos del norte.

13

La cultura

13.1. La producción intelectual

En el mundo occidental se considera que el conocimiento es un proceso continuo de descubrimientos que posibilita un mejor conocimiento de la "realidad", paradigma que se ha denominado la "teoría del Progreso". Aunque la física cuántica –paradójicamente considerada como uno de los mayores avances en el conocimiento científico– ha demostrado que la idea de que existe una "realidad" fija y observable es errónea, ello apenas ha afectado a la "teoría del Progreso", ya que ésta no es otra cosa que una construcción ideológica que tiene como finalidad la explicación del mundo –material y espiritual– y a través de dicha explicación se justificarían las estructuras que caracterizan a la formación social que las genera.

La noción de progreso supone el triunfo de la idea de que el conocimiento ha sido siempre acumulativo, pequeños avances que han permitido conocer cada vez mejor el entorno natural. Pero, para conseguir dibujar esa curva de "progreso", es preciso demoler el conjunto de conocimientos e interpretaciones de la realidad de cada sociedad, seleccionando de cada una los pocos elementos susceptibles de ser integrados en el nuevo esquema y considerando todo el resto como equivocaciones y errores, lógicos en ese "progresivo avance".

En consecuencia, caben dos formas de acercase al problema del conocimiento en cada época, incluida la islámica: una, tratando de reconstruir la interpretación de la realidad existente en dicha época y las variaciones que experimentó y su influencia en la propia sociedad, es decir, la ideología; la segunda, seleccionando aquellos elementos "de avance" que confirman la corrección de nuestra propia interpretación del mundo o, dicho de otro modo: utilizar nuestras clasificaciones científicas actuales (matemáticas, física, química, ciencias de la naturaleza, etc.) situando en ellas los "avances" aportados en esa época y admitiendo, eso sí, que aquellos investigadores no

sabían que lo eran, o simplemente fingiendo que dichas materias existían antes del siglo XIX.

No tenemos espacio para desarrollar estas dos líneas con toda la discusión que sería necesaria, pero, dada la finalidad de la presente obra, intentaremos resumir brevemente los resultados de ambos planteamientos.

13.1.1. Teoría del conocimiento e ideología

La teoría del conocimiento en la sociedad islámica es, según Acién (1998b), a quien seguimos en esta exposición, una concepción emanantista (una de las doctrinas que identifican a Dios con el mundo [panteísmo] y según la cual las cosas proceden de Dios por emanación), que tiene como objetivo "[...] el verdadero conocimiento: la relación ascendente y descendente entre el uno y la multiplicidad"; esto permite establecer un solo sistema coherente que explica desde la metafísica (teoría de las esferas) a la política (mundo sublunar). Quizá la mejor prueba de que esta teoría del conocimiento está en la base de la sociedad islámica –y que dicha sociedad no es "producto" de la religión coránica– es que el emanantismo obliga a excluir el acto creador. Esto llevaría a los teólogos ortodoxos *hanbalíes* –pese a su defensa de la creación como prerrogativa divina– a defender que el Corán era eterno durante su famosa polémica con los *mutazzilíes,* que defendían precisamente que fue creado. Una y otra posición tenían como telón de fondo la defensa *(hanbalíes)* o el rechazo *(mutazzilíes)* de la política de los abbasíes. Con la victoria de los *hanbalíes* la religión –y la ley religiosa– quedaron subordinadas a la política, hasta la síntesis que realizará en el siglo XII Averroes.

Esta teoría del conocimiento fue ampliamente compartida por todos los intelectuales, incluidos los de Al-Ándalus, como lo prueba el que dicha concepción, expresada por el "filósofo" al-Farabi, sea recogida a mediados del siglo X por un autor aparentemente tan alejado de éste como Maslama b. Qasim al-Qurtubi, autor, según M.ª I. Fierro, del tratado de magia *Ghayat al-Hakim*, más conocido por el *Picatrix*, obra de extraordinaria influencia en época medieval. También lo prueba el que dicha teoría siga siendo difundida mucho después por autores como Averroes.

A partir de esa base, considerada precisamente por Averroes como "la verdadera sabiduría", empiezan según Acién las divergencias: teológicas (como las comentadas entre *hanbalíes* y *mutazzilíes*), políticas, etc., pero sobre todo divisiones en virtud de las vías que se proponen para el acceso al conocimiento, que se multiplican: la magia del *Picatrix*, el esoterismo de los *ismailies,* el simbolismo de los fatimíes, la gnosis sufí. etc.; incluso las mate-

máticas como en Avicena, la astronomía o la demostración basada en la lógica aristotélica.

En este marco, las ciencias de la naturaleza (biología, física, química) se integraban en un solo conjunto, ya que los conocimientos acerca de la composición de la materia, indisociables del conocimiento del cosmos, de su transformación/putrefacción y de la enfermedad y de la curación, eran esenciales para cualquier aplicación práctica, no sólo porque gran parte de los remedios se basaban en la función médica de determinadas plantas, sino principalmente porque se consideraba indudable la influencia del ambiente en el desarrollo de las enfermedades y en su curación. Esto explica la indiferenciación entre disciplinas que consideramos hoy radicalmente separadas.

13.1.2. Historia de la ciencia

Frente a la concepción anterior, que tiene en cuenta lo que creían los autores de la época, el planteamiento interpretativo de la historia y de la realidad efectuado por la ideología burguesa occidental, basado en el "progreso" y la "ciencia", rompe aquella integración y separa las distintas "disciplinas". La historia de la ciencia actual establece que la formación del imperio árabe posibilitó la fusión de los conocimientos de Oriente (de Irán a la India) con los de la tradición grecolatina, mantenida por Bizancio pero desaparecida en el Occidente europeo a partir del siglo VI. Entre los aportados por los orientales se cuentan elementos tan fundamentales como la numeración decimal y el descubrimiento del cero, que posibilitaban cálculos matemáticos sencillos pero casi imposibles con el sistema de numeración romano (como la división o la multiplicación). Entre los de la tradición grecolatina estarían los temas relacionados con la geometría, la mecánica, etc.

El vehículo de transmisión de dichos conocimientos fue la lengua árabe, a la que fueron traducidos los textos de los diversos idiomas y en la que se compilaron los nuevos descubrimientos y análisis. Esos conocimientos pasaron posteriormente a través de Al-Ándalus a los reinos occidentales y se empezaron a traducir al latín ya en el siglo X.

El período omeya que aquí analizamos se considera, por tanto, esencialmente de recepción y formación, aunque ya pueden señalarse algunos desarrollos específicos, la mayoría de los cuales sólo pueden intuirse ahora a través de la llegada de obras fundamentales desde Oriente o por los viajes de formación que permitieron a algunos estudiosos entrar en contacto –en muchos casos sólo oral– con obras fundamentales (Hipócrates, Galeno...) que luego aparecen citadas en sus propios textos y que posibilitaron los trabajos posteriores.

Será en el siglo X cuando el incremento de los intercambios con Oriente impulse definitivamente ese "desarrollo científico". Para cada disciplina suele indicarse un punto de partida más o menos simbólico en este período. Así, para la astronomía se resalta la llegada a Córdoba de las tablas astronómicas de Ptolomeo y al-Battani, que permitieron el desarrollo del cálculo astronómico; éste tenía como objetivo principal el estudio del cosmos, que correspondía en la construcción teórica islámica al mundo de las esferas. No obstante, el mismo proporcionaba también los datos necesarios para cumplir mejor determinados ritos religiosos (orientación de la oración a la Meca) o trazar rutas de navegación.

Para las ciencias de la naturaleza suele mencionarse el envío realizado por el emperador bizantino Constantino VII a ʻAbd al-Rahman III de una copia escrita en griego del tratado médico-farmacéutico de Dioscórides, que sería traducido por el judío nacido en Jaén Hasday ibn Saprut, o la aparición de los primeros tratados agrícolas, el más antiguo de los cuales, de autor no plenamente identificado, aparece a finales del siglo X o principios del XI (López, 1990).

Hay que insistir en que esta concepción de ramas netamente diferenciadas y de acumulación de conocimientos como progreso es sólo actual. En época islámica las diversas ciencias (biología, física, química, matemáticas, astronomía) se integraban en un sólo conjunto; de ahí, el saber "enciclopédico" de los más destacados intelectuales y que muchos de ellos practicaron la medicina, ya que se consideraba indudable la influencia del ambiente (es decir, de todo) en el desarrollo de las enfermedades y en su curación.

13.2. Escritura y justificación del poder

Según el Corán (Q. III, 2-3; XII, 112-113; XXVI, 195), la religión islámica es una revelación escrita en lengua árabe. Su escritura, por tanto, posibilitó la conservación y la transmisión de un mensaje identificado con la palabra divina, por lo que recibió una consideración de "carácter sagrado", del que derivó un extraordinario prestigio. Su imposición como lengua de la administración del imperio árabe reforzó su uso en todas las regiones, no sólo como lengua de una elite, sino en todos los niveles. Este uso no cesó pese a la progresiva fragmentación del imperio, ya que "[...] la escritura árabe no ha dejado de trascender, en tanto que expresión simbólica, las fronteras del mundo arabófono, siendo utilizada en las diferentes zonas islamizadas para escribir diversas lenguas: persa, turco, afgano, dialectos beréberes norteafricanos, lenguas del África negra, literatura aljamiada de la España medieval, etc." (Martínez Núñez, 1997: 127-128).

Entre los siglos VI y X la grafía empleada en todos los soportes era de rasgos geométricos: el cúfico. Se trata de una escritura utilizada inicialmente en los coranes y que se extendió a todo tipo de escritos e inscripciones, desde las que adornaban los objetos de uso cotidiano, hasta las de los edificios civiles y religiosos.

En el siglo X, al tiempo que se difundía el papel, apareció la escritura cursiva, más rápida de ejecución, que se mantendrá durante siglos sin cambios. El cúfico quedará reservado para las inscripciones y documentos muy específicos (títulos, diplomas...), multiplicándose los estilos, tras los que pueden encontrarse motivaciones ideológicas, políticas, etc. (Martínez Núñez, 1997: 129; Acién, 2001).

Gran parte de la actividad intelectual promovida por un Estado está encaminada a la justificación del mismo, de los gobernantes, de sus formas de actuar, etc., presentándose como ideología o como simple propaganda. En época islámica la escritura, en los más diversos soportes, fue uno de los medios más comúnmente empleados para la difusión de una y otra.

La teoría del conocimiento, que pretende explicar la realidad, es el plano ideológico que debe ser asumido voluntariamente. La propaganda implica, por el contrario, la imposición de las ideas y actitudes de quien la realiza. Diversos campos del conocimiento coadyuvan a este último objetivo: como más evidente, la "producción religiosa", cuyos representantes, como hemos señalado antes, desde muy pronto aparecen vinculándose a los intereses de la dinastía gobernante. En la misma línea estarán los escritores, patrocinados casi siempre por gobernantes y aristócratas; entre ellos destacarán los poetas y literatos, con el panegírico como una de las formas más abundantes de la literatura, aunque no la única. De la importancia que alcanzaron los poetas dan buena cuenta no sólo la protección que les dispensaron los emires y califas, sino el hecho de que también quienes se oponían a ellos procuraron rodearse de poetas que cantarán sus hazañas; son un buen ejemplo los que sirvieron al muladí Ibn al-Saliya, rebelado contra el emir 'Abd Allah en la cora de Jaén a finales del siglo IX (Terés, 1976).

Pero dentro de la propaganda, en la construcción de una realidad específica desempeña un papel especial la historia, o los documentos que tienen "finalidad histórica", que en este texto hemos dividido, por comodidad, en documentación en papel y epigrafía y numismática.

13.2.1. La documentación en papel

En la actualidad los especialistas suelen dividir las fuentes históricas que poseemos sobre al-Andalus en dos tipos: los *ajbar* y los *ta'rij* (Chalmeta, 1973;

Molina, 1989; Manzano, 1997), aunque a menudo resulte difícil establecer divisiones tajantes. Los primeros derivarían o estarían relacionados en sus inicios con la producción religiosa, fundamentalmente los *hadit/s* (relatos de la vida y obras de Mahoma), ya que como aquéllos son relatos aislados, sin nexos causales entre ellos y generalmente intemporales; de hecho, con frecuencia parece que se utilizaron relatos literarios preexistentes colocando como protagonista al personaje cuya figura se pretendía exaltar o situando el relato en el ámbito geográfico e histórico al que se quería hacer referencia. Los *ajbar* de Al-Ándalus nos han llegado formando colecciones específicas, como los *Ajbar Machmu'a*, posiblemente puestos por escrito en el siglo XI o insertados en un relato con apariencia de crónica, género en el que algunos autores encuadran la obra de Ibn al-Qutiya, escrita en el siglo X. En el mismo género se incluyen obras como la *Historia de los Cadíes de Córdoba* de al-Jusani.

Los *ta'rij*, por el contrario, pretenden ser relatos históricos basados en documentos escritos, en informaciones orales proporcionadas por individuos que presenciaron lo que se narra y, sobre todo, en obras anteriores; con frecuencia adoptan la forma de lo que en la actualidad consideramos anales, es decir, que los hechos se narran según el año en el que tuvieron lugar. En Al-Ándalus este género se inicia en Córdoba en el siglo X por autores como Ahmad al-Razi y su hijo 'Isa, 'Arib b. Sa'id, etc. Los que se conservan tenían por objeto la exaltación y la justificación del dominio de la dinastía gobernante. La mayor parte de las obras que escribieron nos han llegado a través de su utilización por autores posteriores, especialmente por Ibn Hayyan, autor del siglo XI que realizó un extraordinario esfuerzo recopilatorio y que con frecuencia, cuando los hechos narrados difieren, aunque no sea en puntos aparentemente relevantes, suele dar las diversas versiones, lo que a su vez, como ha resaltado Manzano, demuestra que esos textos eran una "producción oficial".

13.2.2. La numismática

Aunque la numismática, al igual que la epigrafía, puede incluirse dentro del apartado de cultura material, el hecho de que aporten informaciones proporcionadas deliberadamente por el poder o los individuos aconseja situarla también en este lugar. La importancia de la numismática se justifica por la extraordinaria aportación que realiza para numerosos aspectos históricos, como la cronología, la onomástica, la topografía y la prosopografía, por ejemplo, sin entrar en los temas relacionados con la historia monetaria y económica. A lo largo de esta obra, nos hemos ocupado de ella en relación a infor-

maciones que aporta o analizándola de forma concreta; remitimos, por tanto, a dichos capítulos.

13.2.3. La epigrafía

Los problemas de lectura que presenta la epigrafía árabe han restringido tradicionalmente su estudio a unos pocos especialistas. Sin embargo, las informaciones que proporciona son de enorme interés para un amplio número de cuestiones, no sólo puntuales (fechas, nombres, hechos, etc.), sino sobre todo para el estudio de la evolución ideológica y cultural del mundo islámico, como ha resaltado Martínez Núñez (1995; 1997), a quien seguiremos en esta sección.

Las inscripciones en piedra van a proliferar extraordinariamente a partir de la constitución del Estado omeya en Oriente, en cierta forma como expresión del mismo. En Al-Ándalus desde muy pronto va a estar presente en numerosos lugares (edificios públicos, religiosos, epígrafes funerarios, etc.), por lo que constituye una base documental de inestimable importancia. Un aspecto que puede resaltarse es que en los edificios públicos de carácter civil de época omeya prácticamente están ausentes las referencias religiosas, mientras que éstas serán muy abundantes en esos edificios en épocas posteriores.

Ya nos hemos referido antes a los tipos de escritura. En Al-Ándalus dentro del cúfico se distinguen tres etapas (Ocaña, 1970; Martínez Núñez, 1997): arcaico, similar al de la primera época oriental, con una grafía de labra incisa con caracteres geométricos muy simples dispuestos sobre una línea base horizontal, línea que desempeña un papel clave en la escritura árabe, hasta el punto de que en ocasiones llega a formar parte de los caracteres. Por debajo de dicha línea las uniones entre éstos crea una gran densidad; por encima, quedan vacíos entre las trazas altas, que aumentan la sensación de sobriedad. El estilo florido se desarrolló en Oriente hacia el siglo IX, y alcanzó su apogeo en Al-Ándalus bajo 'Abd al-Rahman III; los espacios serán progresivamente utilizados para introducir decoraciones, al tiempo que la escritura se talla en relieve y se ornamentan los propios caracteres: terminaciones lobuladas, palmetas, hojas, florones, etc., enriquecimiento y complejidad que "coincidió con la progresiva complejidad en la organización del imperio y con el desarrollo cultural de la sociedad árabo-islámica" (Martínez Núñez, 1997: 128-129). Con la subida al trono de al-Hakam II se inicia el llamado cúfico simple, que "[...] consistió en la supresión de todos los remates vegetales y florales que adornaban las diversas trazas, consiguiéndose de este modo un nuevo cúfico de trazos desnudos, elegante, despojado de todo ornato", al tiempo que mejoraba el diseño de los trazos (Martínez Núñez, 1997: 135).

Hasta aquí nos hemos referido a lo que podemos considerar escritura en piedra o, dicho de otra forma, a la epigrafía monumental y funeraria. Pero no debe olvidarse que la escritura está también presente en una multitud de soportes de la vida cotidiana; así, sin contar que la moneda es esencialmente epigráfica, encontramos leyendas en cerámicas, metales, marfiles, madera, etc., siendo un elemento que recorre todos los ámbitos de la sociedad islámica.

14

Algunas controversias historiográficas

14.1. El carácter de las fuentes sobre la invasión

Desde el siglo XIX los historiadores han polemizado ampliamente sobre el carácter de las fuentes árabes que recogen la información sobre la conquista y acerca de la utilidad o aprovechamiento que permitían tales textos.

Arabistas como R. Dozy y Leví-Provençal consideraron que la historiografía andalusí había surgido en el Califato y que antes sólo había relatos orales, que por tanto serían escasamente fiables. Por el contrario, C. Sánchez Albornoz defendió la existencia de una historiografía escrita anterior. La distancia entre sus posiciones puede verse con claridad con respecto a la consideración que a los dos últimos autores les merecían los *Ajbar Machmu'a*. Éstos contienen la recopilación de relatos teóricamente más antiguos que se conservan sobre la época de la conquista, pero que según los diversos autores fueron puestos por escrito entre mediados del siglo X y el siglo XIII. Para Leví-Provençal la obra sólo era una recopilación de relatos orales, irrelevante desde el punto de vista histórico, aunque, como ha puesto de relieve E. Manzano (1997), la utilizó profusamente en su *Historia de la España Musulmana*. Para Sánchez Albornoz era una obra fundamental, formada por cinco fragmentos independientes, pero originales, cuyo compilador habría escrito el primero y el último hacia el siglo X.

P. Chalmeta (1973, 1994), que sigue en este aspecto a R. Dozy y Leví-Provençal, ha insistido en que hay una primera fase en la que los autores lo que hacen es recoger informaciones orales, anécdotas *(ahbar/ajbar),* y en este sentido las primeras de la época de la conquista debieron recogerse fuera de Al-Ándalus, con arreglo a los relatos de aquéllos que lo abandonaron para volver a Oriente. Serían esas relaciones las que posteriormente recogerían los andalusíes en sus viajes de aprendizaje. La recogida de historias orales y su fijación por escrito no se produciría en Al-Ándalus hasta el siglo X, por parte de Ahmad al-Razi y otros. Sería Ahmad al-Razi el primero que procura-

ría darles una ordenación cronológica. Los *Ajbar Machmu'a* serían un conjunto de relatos orales integrado por varios fragmentos formados entre los siglos VIII y X, sin conexión de unos con otros. En consecuencia, no tiene sentido realizar comparaciones entre esta narración y otras, ni establecer prioridades entre ellas, o buscar hipotéticos orígenes o autores. No obstante, al ser relatos recogidos en la época de los hechos, sí son en conjunto fiables.

Por su parte, L. Molina (1989, 1998) rompe con estas líneas, ya que considera que en realidad todas esas posiciones, desde Sánchez Albornoz a Chalmeta, son muy similares, precisamente porque postulan que se trata de textos yuxtapuestos, de autores diversos y redactados en épocas diversas, sin ninguna elaboración. Por el contrario, él defiende que los *Ajbar Machmu'a* es una obra unitaria, semejante a las del resto de las obras de su tipo que se escribieron en Al-Ándalus, "[...] es decir, una obra que toma de fuentes escritas una serie de noticias sin conexión entre sí y que dan lugar a un texto en el que lo que menos importa es el dato histórico concreto: fechas, lugares, nombres, etc., muchas veces omitidos intencionadamente" (Molina, 1989: 540-541). Se trataría de una obra de un único autor, cuyas fuentes son otras anteriores, entre ellas una que utilizó el *Muqtabis* de Ibn Hayyan, por lo que los *Ajbar* no pueden ser anteriores al siglo XII y posiblemente sean del XIII, y que por tanto deben utilizarse de la misma forma que todas las demás fuentes.

En esta línea parece considerar que sí existió una historiografía en los primeros siglos de Al-Ándalus, que compuso diversos relatos sobre la conquista, que cristalizaron en al menos cinco fuentes independientes entre sí: Ibn Habib (m. 852), el egipcio Ibn 'Abd al-Hakam (m. 870), Ahmad al-Razi (m. 955), Ibn al-Qutiya (m. 977) y 'Arib ibn Sa'id (m. 980) (Molina, 1999: 44).

14.1.1. El objetivo con que fueron escritos los relatos

E. Manzano (1997) está de acuerdo en el origen oral de esos relatos, pero considera que en ellos, al igual que sucede en los *hadit* sobre la vida de Mahoma, tiene más importancia la idea-clave que la historicidad del mismo. Por lo que considera que, con independencia de la cuestión de la procedencia, tiene más importancia el objetivo con que se escribieron los diversos relatos, ya que la mayoría no se elaboraron como relatos propiamente históricos, sino en el marco de otro tipo de elaboraciones.

Este autor señala (Manzano, 1999, 2006) que las diferencias entre los distintos relatos de la conquista hay que conectarlas con la discusión que se desarrolló durante la primera época de expansión acerca del derecho de la Comunidad a la tierra conquistada. Esta discusión derivó a lo largo de los siglos VIII y IX en la elaboración de la "teoría clásica", según la cual las tierras

conquistadas por las armas eran propiedad de la Comunidad, mientras que las rendidas por pacto se atenían a las condiciones de éste. Considera que las diversas versiones de la conquista de Al-Ándalus parecen tener origen en dos corrientes con intereses opuestos. Una representa la versión omeya, que se ha conservado en textos como los *Ajbar Machmu'a* y que parece seguro que fue difundida por historiadores "oficiales", como Ahmad al-Razi, que defendían que la Península había sido conquistada por la fuerza de las armas. Esto implicaba que todas las tierras eran propiedad de la Comunidad, es decir, que el gobernante legítimo –los omeyas– eran los únicos que podían disponer de ellas, y que, por tanto, las propiedades de la aristocracia árabe en la Península eran concesiones efectuadas por los califas omeyas de Oriente; en consecuencia, sus sucesores, los Omeyas de Al-Ándalus tenían derecho a cobrar impuestos sobre ellas, a exigir prestaciones militares e incluso a revocar las concesiones.

La segunda corriente sostenía, por el contrario, que la conquista se había hecho mediante pactos. La primera versión de la misma aparece en Ibn al-Qutiya (s. X), descendiente de Sara, nieta de Witiza, que, aunque proomeya en toda su obra, en este punto defiende los intereses de su linaje y por extensión los intereses de los linajes árabes que afirmaban que sus posesiones les habían llegado como dote por sus matrimonios con las hijas de la antigua aristocracia visigoda. Hay que tener en cuenta que dicha nobleza visigoda sólo pudo conservar sus propiedades y disponer de ellas a su antojo –y transmitirlas como dote matrimonial– si ésta no había sido conquistada por las armas, sino que pactó con los musulmanes. Esta posición fue posteriormente recogida por otras fuentes tardías, como el *Fath Al-Ándalus* (s. XII).

Del origen y los objetivos con que fueron escritos los relatos depende en gran manera la respuesta que se dé a otros problemas, unos de trascendencia relativa o, mejor, sólo puntual, y que veremos aquí: quién y cuándo impulsó la conquista, las razones que explican la aparente rapidez de la misma, etc. Y otros de mayor alcance, que hemos analizado en el texto principal, como el de la forma en que se estructuró el control del territorio, tema del que a su vez dependen cuestiones como la posibilidad de determinar dónde se instalaron los diversos grupos (árabes y beréberes) o cómo se repartió la tierra conquistada.

14.1.2. Quién y cuándo impulsó la conquista

Según algunas interpretaciones, la conquista se produjo hasta cierto punto por "casualidad". Esta hipótesis se apoya en diversas noticias. Primero, en que Musa, después de llegar al Atlántico y acantonar las tropas beréberes bajo el mando de Tariq en Tánger, donde irían islamizándose, regresó

con las tropas árabes a Qayrawan, desde donde gobernaría la provincia, dando por finalizada la conquista. En segundo lugar, en que según las diversas crónicas sería un personaje llamado Yulyan (Julián) quien animaría y colaboraría con Tariq en la conquista. Este personaje, aunque se le han atribuido varios orígenes (visigodo, bizantino, beréber), es muy probable que fuese el conde visigodo de la zona del Estrecho (se le cita como señor de Tánger, Ceuta, Algeciras...) que, ante el dominio musulmán del Magreb, habría firmado un pacto con los árabes, por el que se obligaba a ayudarles a cambio de conservar sus posesiones. Con su colaboración cumpliría sus compromisos y al mismo tiempo enviaba a los musulmanes lejos de su propio territorio.

Hay un acuerdo casi general en las fuentes árabes en que que la derrota de Rodrigo en *Wadi Lakka* se produjo por la traición de los hijos de Witiza, quienes consideraban que habían sido despojados del trono y de las propiedades que éste llevaba aparejadas por Rodrigo y sus partidarios. Pero la diferencia entre autores como Ahmad al-Razi e Ibn al-Qutiya y quienes le siguen es que éste último defiende que hubo un pacto entre los hijos de Witiza y Tariq. El recurso de los presuntos herederos a tropas extranjeras se había producido ya en épocas anteriores, por ejemplo, en el 555 cuando Atanagildo solicitó la ayuda de los bizantinos frente a Agila, lo que permitió que aquéllos se apoderasen de buena parte del sur y este peninsular.

No obstante, con independencia de que pudiera haber factores puntuales, la invasión fue consecuencia de la política expansiva seguida por los omeyas, revitalizada por el califa al-Walid, y que en el Mediterráneo central y occidental estará a cargo del *wali* de Ifriqiya, Musa ibn Nusayr, bajo cuyo mando prosiguieron los ataques contra Sicilia (iniciados en el 703) y uno de cuyos hijos (ʽAbd Allah) atacó las Baleares en el 707. Además, hay también noticias de algunas expediciones a la Península en el 709 y el 710 (cuando aún reinaba Witiza) y en principio el mismo objetivo pudo tener el ataque del 711. Se trataría de expediciones de saqueo, para obtener botín y ocupar las energías de los beréberes sometidos y tantear la capacidad de resistencia de los visigodos, el mismo sistema que los árabes habían utilizado antes de cada operación de conquista.

Pero después de las primeras victorias de Tariq, Musa decidiría la invasión, como lo prueba el hecho de que acuñase monedas de oro, con ceca SPN (que suele leerse como "Spania") y leyenda latina, aunque imitando a las bizantinas de la época y no a las visigodas. En el mismo sentido apunta la inmediata implantación del sistema fiscal, o el dato aportado recientemente por P. Guichard (2002: 27) de la participación en el ataque de la flota que hasta ese momento había estado hostigando Sicilia.

14.1.3. La rapidez de la conquista

La mayor parte del territorio se conquistó entre el 711 y el 714, aunque la última fecha hay que matizarla, ya que corresponde a la de la marcha de Musa a Damasco a dar cuenta al califa de sus acciones. La conquista de la Península no terminó realmente hasta el 719; prosiguió después la ocupación de la Septimania, que también había pertenecido al reino visigodo. A pesar de ello la ocupación sigue siendo muy rápida si se compara con la del norte de África, lo que ha hecho que se busquen causas especiales que la expliquen.

Desde mediados del siglo XIX hasta mediados del XX dominaron explicaciones surgidas ya en la Edad Media, como la "teoría" catastrófico-providencialista que habla de la "pérdida de España" y la achaca a los "pecados" del rey Rodrigo y de los godos, a la traición/venganza de D. Julián, etc. (temas todos ellos que han nutrido un amplio conjunto de leyendas).

Mayor seriedad tiene la hipótesis que explica esta rapidez a partir de la superioridad militar árabo-beréber y, sobre todo, del estado del reino visigodo, ya que el proceso de feudalización habría debilitado la cohesión política, facilitando la defección de algunos grupos, mientras que no existían mecanismos que permitieran concentrar con rapidez las tropas, etc. Pero ello se contradice con el hecho de que Rodrigo tardó tres meses en presentar batalla mientras reunía su ejército. Es decir, que no se enfrentó a Tariq hasta considerarse preparado.

En 1994 Chalmeta defendió, que con independencia de lo anterior, lo que diferencia la conquista de la Península de la de otras zonas, y explica su rapidez, es la abundancia de pactos de rendición a que llegaron los musulmanes con los señores locales. Los pactos se habían dado ya con bizantinos y persas y con ellos la población, y sobre todo los grupos dirigentes, podían conservar sus propiedades y su propia organización y formas de vida, así como su religión. A cambio, aceptaban el dominio de los musulmanes y debían colaborar con ellos y pagar tributos. Pero Hispania parece haber sido el único lugar donde estos pactos se generalizaron y lo más importante es que los mismos tuvieron lugar después de la caída de Toledo, o sea, una vez suplantado el Estado visigodo. En los casos de bizantinos y persas los pactos fueron anteriores a la derrota del Estado, ya que la sustitución de éste conllevó el completo dominio del territorio. Pero en Hispania ello no fue suficiente y los musulmanes tuvieron que pactar con gran número de jefes territoriales, que eran quienes detentaban el poder real. De los numerosos pactos que debieron establecerse –Chalmeta (1994) llega a identificar al menos una decena– sólo nos ha llegado el texto, posiblemente alterado, del que firmó Teodomiro, que controlaba un amplio territorio en la zona de Albacete, Murcia

y Alicante. Sin duda debieron de existir otros, como el que firmaron los dirigentes de Mérida al rendirse a Musa ibn Nusayr, el que debió firmar Casio, o su hijo Fortun, en el valle del Ebro, y que, tras su conversión al islam, cimentó el poder de su familia –los banu Qasi– durante casi dos siglos. O los de los parientes (hermanos e hijos) de Witiza, que conservaron amplísimas posesiones en diversos puntos del territorio. Éste último fue seguido rápidamente del matrimonio de ʻAbd al-Aziz, hijo de Musa que quedó como gobernador de Hispania, con la viuda del rey Rodrigo, lo que quizá indique un particular interés en el mismo. Pero la mayoría de los matrimonios entre los conquistadores y la aristocracia visigoda de los que tenemos noticia, no se produjeron hasta unas décadas después.

Finalmente P. Guichard (1976: 254-263) señaló que el contexto general de la expansión árabe es el de un enfrentamiento entre sociedades "fuertes" y "débiles": se organizarían las primeras en estructuras tribales, que las hace ser muy flexibles, sin que la derrota de un grupo implique la de todo el conjunto; esto sí ocurre en los estados centralizados de la época, en los que el conjunto de la población no estaba implicado en la defensa del territorio y por su situación de sometimiento tampoco está comprometida a ello. En el caso beréber, los árabes se encontrarían con una estructura social muy semejante a la suya y de ahí sus dificultades para dominarla. Por el contrario, los estados como el sasánida, el bizantino o el visigodo serían fácilmente vencidos. Pero esta explicación resulta contradictoria con los datos que conocemos, ya que cabe preguntarse: ¿Por qué pactarían los árabes si los visigodos eran inferiores militarmente? ¿O si eran incapaces de resistir tras la desaparición de su estado? En este sentido, quizá los pactos eran necesarios precisamente porque el fraccionamiento del poder, en una sociedad en proceso de feudalización, no permitió su control tras la caída de Toledo y les obligó a dominar individualmente a cada señor, prefiriendo pactar a un largo conflicto.

14.2. La sociedad de Al-Ándalus

Los autores que han escrito y discutido sobre las características de la sociedad andalusí son muy numerosos. El presente texto pretende solamente hacer referencia a las grandes líneas de la discusión, por lo que sólo se hará referencia a algunos autores y textos. La bibliografía que éstos han utilizado a su vez permite profundizar ampliamente en todas las cuestiones relacionadas.

La ideología ultranacionalista surgida en el siglo XIX y dominante hasta mediados del siglo XX, actualizada y sistematizada por R. Menéndez Pidal (*La España del Cid,* 1969) y C. Sánchez Albornoz (*España, un enigma histórico* 1946), generó una propuesta de interpretación histórica según la cual

en la Península había habido un único proceso histórico, continuado casi desde la Prehistoria, siendo las diferencias entre los diversos territorios sólo de matiz. Naturalmente, uno de los principales problemas para mantener esa ficción era el período islámico. Por ello, desde que en el siglo XIX se iniciaron los estudios sobre Al-Ándalus, se impuso de forma hegemónica la teoría de la rápida "occidentalización" de árabes y beréberes, de forma que éstos habrían sido rápidamente absorbidos por los indígenas y subsumidos en las esencias de una "nación española" cuasieterna; así, la invasión sólo habría supuesto un leve barniz cultural y religioso sin mayor trascendencia. Como dicho proceso resultaba poco menos que increíble, se pusieron diversos "ejemplos" de procesos similares: el más famoso es el de la comparación con la anilina, que enrojece el agua de un estanque sin cambiar en nada su naturaleza. Es decir, con distintos matices, se defendía una básica continuidad entre la sociedad visigoda y la andalusí y la semejanza de ésta con la castellana, tratando de resaltar siempre aparentes "continuidades" y elementos "hispánicos", tarea a la que dedicó parte de su obra C. Sánchez Albornoz.

La ruptura radical con esta posición será realizada en 1976 por Pierre Guichard. Su obra *Al-Ándalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, inicialmente ignorada o virulentamente atacada por muchos especialistas, es hoy indudablemente el punto de partida de la mayor parte de las investigaciones sobre la sociedad de Al-Ándalus, incluidos los de quienes no aceptan sus tesis. Dicho autor incorporó el uso de la toponimia, las relaciones genealógicas, etc. y recurrió en parte a los métodos de análisis de la antropología y la etnología, dibujando una realidad más compleja: insistió en la existencia de dos sociedades, una oriental, caracterizada por la organización tribal, en la que además había que distinguir entre las árabes y las beréberes, y la occidental, herencia de la sociedad visigoda. Además, estudió esencialmente las primeras.

Defendió el carácter eminentemente tribal de las sociedades árabe y beréber en el momento de la conquista, lo que las convertía en sociedades fuertes, que se habían impuesto plenamente sobre la visigoda, considerada como una sociedad débil por sus estructuras; en consecuencia, Al-Ándalus era una sociedad de tipo oriental, caracterizada por estructuras de parentesco agnaticio, formas de jerarquización y organización de la producción propias, estado tributario, etc., totalmente diferente de las sociedades feudales peninsulares. Por tanto, la sociedad resultante, establecida inmediatamente después de la conquista, había supuesto una ruptura total con la anterior sociedad visigoda y no tenía parentesco alguno con la que se desarrollaba en el norte de la Península.

Dos años después A. Barbero y M. Vigil publicaban *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Esta obra rompía también con el continuis-

mo tradicionalista, al propugnar la existencia de múltiples diferencias entre los desarrollos históricos de las diversas zonas peninsulares. Pero lo hacía desde una perspectiva entonces dominante en la historiografía occidental, que consideraba que el feudalismo era una etapa histórica por la que habían pasado prácticamente todas las "sociedades avanzadas", aunque habían llegado a él desde diversos puntos de partida, presentando también su plasmación diferencias a veces muy relevantes. Por tanto, uno de los objetivos de los investigadores era sistematizar las "vías de transición al feudalismo", lo que dio lugar a una tipología que alcanzó su paroxismo en estos años con obras como *Transiciones de la antigüedad al feudalismo,* de Perry Anderson. En esta línea, Barbero y Vigil trataron de establecer la "tipología" de vías que habían llevado a la formación de las diversas variantes del feudalismo en la Península y consideraron como una de ellas a la sociedad producto de la conquista, apoyándose en la pervivencia de la clase aristocrática visigoda que pactó con los conquistadores y gracias a ello conservó sus posesiones y poder. Ambos autores consideraron que "la islamización [...] sirvió para consolidar un proceso de feudalización iniciado en la Península con anterioridad".

Esta propuesta no llegó realmente a ser discutida por los especialistas, ya que no consiguió un espacio propio dentro de los debates que tuvieron lugar en las dos décadas siguientes, entre los "rupturistas" partidarios de las teorías de P. Guichard y los "continuistas", seguidores con más o menos matizaciones de C. Sánchez Albornoz. Las posiciones de A. Barbero y M. Vigil se encontraron en la poco envidiable posición de ser totalmente rechazadas o ignoradas por éstos últimos y asimiladas a ellos por los primeros (Manzano, 1991).

Las investigaciones efectuadas en los años siguientes, con el aumento de la documentación disponible por la traducción de varios textos árabes fundamentales y el desarrollo de la arqueología, ha hecho que las propuestas más radicalmente "continuistas" desaparezcan de la historiografía más seria ante la evidencia de su incapacidad para explicar la sociedad de Al-Ándalus. Como consecuencia en esos años cambia la orientación del debate, que se traslada de la oposición entre "continuidad" y "ruptura" al debate entre "transición" y "ruptura".

Manzano (1991; 2006) ha retomado las teorías de A. Barbero y M. Vigil, ampliándolas y renovándolas profundamente. Como vimos en el capítulo VI, lo más interesante de sus planteamientos en este terreno es la discusión acerca de si el poder de los linajes árabes y beréberes que aparecen dominando amplias regiones desde mediados del siglo IX se apoyaba en la solidaridad tribal o era el resultado de la emergencia de linajes aristocráticos y, por tanto, hasta qué punto podían asimilarse a estructuras de tipo feudal.

No obstante, el trabajo esencial en esa "reorientación" es indudablemente la obra de M. Acién, desarrollada a lo largo de varios años y con-

cretada de forma extensa en 1994, con algunas adiciones en 1997, y que hemos expuesto en diversas partes de este libro. Se basa en aceptar la existencia durante los dos primeros siglos después de la conquista de tres formaciones sociales: tribal, feudalizante e islámica, aunque con diversas matizaciones. Su análisis es esencial porque zanja el problema de la dicotomía entre "visigotismo" y "orientalismo" existente hasta ese momento, ya que proporciona explicaciones globales para un gran número de elementos, tanto contenidos en las fuentes escritas como arqueológicos; dichos elementos no eran contemplados en conjunto y con frecuencia eran ignorados por no encajar en los estrechos marcos propuestos, con lo que abrió nuevas vías para el análisis.

Naturalmente –y, habría que decir, afortunadamente–, la unanimidad no existe y consecuentemente el debate continúa. En este sentido Pierre Guichard (*La España musulmana. Al-Ándalus omeya [siglos VIII-XI]*, 1995: 65-70 y 116-118) ha aceptado la pervivencia de una "sociedad occidental" –idea por otra parte que ya estaba presente en su *Al-Ándalus*– durante los primeros siglos después de la invasión, como consecuencia de los numerosos pactos firmados e igualmente acepta que la crisis del Emirato fue la resolución violenta de las contradicciones que ello planteaba con el Estado omeya y que fueron agudizándose. Por el contrario, considera que la propuesta de M. Acién no da suficiente relevancia a los antagonismos étnico-culturales presentes en las fuentes, "matiz" que tiene indudablemente gran relevancia. En efecto, M. Acién piensa que dichos antagonismos son la forma en que los autores árabes explican la crisis, pero que no existían conflictos étnicos, sino que éstos son de clase y de lucha por el poder, puesto que entre otras cosas ya no existían relaciones tribales, al menos entre los grupos árabes dominantes. Pero para P. Guichard la organización tribal de árabes y beréberes seguía en esos momentos constituyendo la base de la sociedad omeya y, por tanto, los enfrentamientos no son simplemente de poder, sino étnicos, por la oposición de la solidaridad tribal árabe frente a lo indígena. Podemos interpretar, por tanto, que para él, la sociedad islámica de M. Acién no sería otra cosa que el Estado omeya, cuya base seguiría siendo la organización tribal de las poblaciones campesinas y urbanas, aunque, sobre todo en el caso de éstas últimas, en proceso de disolución. De esta manera, no considera que existiera una "transición", sino que sigue manteniendo la idea de "ruptura", pero ésta aparece mucho más matizada, por el dilatado período de tiempo a lo largo del cual considera que fue concretándose y porque también acabaría afectando a los lazos tribales de la sociedad, que irán disolviéndose.

Finalmente cabría referirse a las propuestas de M. Barceló, lo que hacemos en un apartado posterior ya que primero es preciso aclarar algunas cuestiones generales sobre la organización tribal.

14.2.1. La organización tribal

La existencia o no de estructuras tribales, el grado de continuidad en el tiempo de esas agrupaciones y el nivel de su incidencia en la formación de Al-Ándalus han formado parte de todas las discusiones sobre la historia de este período durante los últimos 25 años.

Siguiendo a P. Guichard (1976), las sociedades tribales se basan, es una obviedad subrayarlo, en su articulación en tribus (*kabila* o *'asira*). Las tribus son agrupaciones sociopolíticas que se integran por un lado en grandes confederaciones y se subdividen a su vez en clanes y linajes, que parecen ser las unidades que realmente tienen una presencia política activa. El linaje es un grupo familiar, de extensión variable, cuya línea de ascendencia es perfectamente conocida hasta sus orígenes. Los clanes, por el contrario, son grupos muchos más amplios en los que la existencia de sus ancestros originarios es imposible de demostrar: son a menudo totémicos (como el caso de los *kalbíes,* el nombre de cuyo ancestro, *kalb*, es una palabra que significa "perro") o establecen ascendencias fantasiosas o inventadas, como el pretendido origen árabe de los beréberes banu Di l-Nun. En consecuencia, los clanes estarían integrados por linajes, que se habrían ido individualizando en su seno, aunque manteniendo algunos lazos de cohesión con los otros linajes del mismo clan. No obstante, numerosos especialistas consideran que clanes y linajes son incompatibles, ya que en realidad corresponden a fases distintas del desarrollo de las sociedades.

El grupo está siempre en constante cambio, al contrario de lo que sucede con un Estado, un señorío o una aldea. Los cambios están originados por el crecimiento demográfico, tanto en el sentido de la ampliación del grupo, como en el de su división por segmentación. Al crecer, la familia se convierte en clan, que, a continuación, se subdivide en varias familias distintas, al igual que el crecimiento del clan origina la tribu y, a continuación, su división en clanes.

La base de la división de los subagrupamientos dentro de cada grupo principal radica en la genealogía, que hace descender del antepasado común a los antepasados particulares de cada uno de los subgrupos, antepasados que suelen ser también epónimos. Así, todos los árabes del Norte pretenden tener un antepasado común: Adnan. En teoría, todos los miembros de una misma tribu son parientes consanguíneos. De ahí la gran importancia de la genealogía para determinar las relaciones de parentesco entre los grupos y subgrupos y los vínculos de dependencia y de obligaciones recíprocas entre tribus madres e hijas.

Para la mayoría de los autores esta relación de consanguinidad es ficticia, tanto más ficticia cuanto mayor sea el grupo. Para unos, el nombre epó-

nimo de algunas tribus (*asad*=león, *kalb*=perro) delata un origen totémico de la agrupación. Otros quizá fueron primero nombres de grupos de base local o política. Además de ello, individuos aislados o grupos más débiles pueden unirse a una tribu en busca de protección. En la tribu se distinguen los *sarih*, miembros de sangre limpia, que constituyen la aristocracia tribal, y los *mawali* o clientes, acogidos a la protección de la tribu. Dentro del grupo no hay divisiones debidas a las funciones sociales.

Desde el punto de vista socieconómico parece existir frecuentemente en la sociedad tribal una apropiación comunal de los bienes, especialmente de la tierra. Es decir, la tierra pertenece al conjunto del grupo, no a sus miembros individualmente, lo que implica un fuerte componente igualitario. En este campo, el matrimonio endogámico o agnaticio (véase subapartado 14.2.2) favorece la estabilidad de la propiedad, ya que la herencia que corresponda a las mujeres continúa también en el seno del clan. Esto hace además muy estable la organización productiva, ya que los cambios deben hacerse por consenso y todos los elementos (sociales, técnicos, etc.) que participan en la misma están fuertemente integrados.

Por esto las sociedades tribales se denominan también "segmentarias", entendidas como aquéllas donde no existe un poder centralizado y donde la organización política se basa en el equilibrio de los linajes. No reconocen legitimidad a estructuras políticas por encima de la propia tribu, incluido el Estado, y por tanto son notablemente refractarias a la aceptación de sus normas, incluido el pago de impuestos. Todos estos factores hacen a estas agrupaciones enormemente resistentes a la absorción pacífica por parte de otro tipo de sociedad. Además, esos factores generan una fuerte cohesión entre los miembros –solidaridad tribal– frente a "agresiones externas", cohesión que aparentemente subsiste a nivel ideológico y político incluso cuando otros elementos de las relaciones tribales, como los socioeconómicos, han desaparecido.

Como hemos indicado al principio, la vigencia de estas agrupaciones entre árabes y beréberes durante los primeros siglos de la historia de Al-Ándalus ha sido defendida con vehemencia por diversos autores como P. Guichard (1976, 2002). Su opinión se apoya por un lado en algunos de los relatos de las fuentes escritas y sobre todo en que en teoría, aunque la implantación de los árabes en Occidente fue militar, el ejército estaba organizado sobre una base tribal, favorecida por el hecho de que la organización administrativa potenciaba el mantenimiento de los lazos consanguíneos. Cuando a partir de 'Umar I se estructura el *diwan al-yund* (registro de los miembros del ejército), se empleó como base la organización tribal y se confió a una comisión de genealogistas la inscripción de los grupos tribales: había que aclarar los vínculos de parentesco existentes entre ellos, pues la soldada dependía de los servicios prestados y del grado de parentesco con el Profeta. Algunas cró-

nicas dan listas bastante detalladas de la composición de las primeras expediciones árabes en Ifriqiya, donde la estructura clánica de los ejércitos aparece con toda evidencia. Según ellas, cada contingente se componía de varios centenares de consanguíneos, agrupados bajo un jefe perteneciente a una de las familias notables de la tribu y con un muy fuerte sentimiento de parentesco de cada una de estas células relativamente autónomas.

Serían, por tanto, estas relaciones de solidaridad tribal las que explicarían gran parte de los enfrentamientos entre los grupos árabes y beréberes, que relatan las fuentes escritas.

No obstante, el tribalismo en Al-Ándalus ha sido rechazado con más o menos contundencia por otros autores como Acién (1997) y Manzano (2006). Especialmente en el caso de los árabes, hay indicios que sugieren que los lazos tribales estaban ya en un avanzado proceso de disolución en la época de la conquista y lo mismo parece advertirse, de forma creciente, en el caso de los beréberes. Así, por ejemplo, son muy raros los casos en los que es posible atribuir a dichos lazos el establecimiento de alianzas, por encima del nivel de linaje; por el contrario, hay más referencias a situaciones en las que los individuos y los grupos empezaban a articular y establecer sus relaciones conforme a su posición dentro de las instituciones del Estado o su posición social.

Pero los partidarios del tribalismo pueden argumentar que ello es lógico, ya que los textos de que disponemos están escritos desde la óptica del Estado. En cualquier caso, la existencia y permanencia de grupos tribales coherentes necesita la corroboración de una cultura material específica que, por el momento, no ha sido posible detectar.

14.2.2. El parentesco agniticio

La cohesión y las relaciones en el seno de las agrupaciones tribales se basan en el parentesco agnaticio patrilineal, es decir, que prevalece la línea masculina, de forma que los descendientes pertenecen siempre al linaje, al clan y a la tribu del padre. Además, se trata de una sociedad endogámica, en el sentido de que los matrimonios tienen tendencia a realizarse dentro del propio grupo, con especial preferencia para la unión con la hija del hermano del padre, la *bint al-ʿamm*. Es decir, un matrimonio "paralelo" (el otro matrimonio paralelo, de mucha menor consideración, es el realizado con la hija de la hermana de la madre). Los matrimonios cruzados se realizan con las hijas de la hermana del padre o del hermano de la madre y son característicos de las sociedades llamadas primitivas, pero no de las patrilineales.

En el caso de los árabes (y también de los beréberes, aunque los significados y términos sean ligeramente distintos) ello se justifica con un aspecto del

"honor" que se denomina *horma* y que se refiere al mundo cerrado interior, sagrado, cuya defensa los hace especialmente resistentes a la absorción, ya que les impide ceder mujeres a otros grupos. Pero el honor incluye otro aspecto, el *nif*, que se relaciona con la actividad exterior, pública, guerrera, de los miembros masculinos del linaje, lo que incluye la obligación de defender e incrementar la fama de éste. Desde este punto de vista, es particularmente honroso apoderarse por la fuerza de las mujeres ajenas, o ser lo bastante respetado por otro linaje –o hallarse en una posición de dominio respecto a él– para que éste acepte ceder una parte de sus mujeres. Éstas últimas darán a luz hijos que formarán con plenitud parte del linaje del padre (Guichard, 1976: 75-85).

Esto último permite superar la dificultad y el peligro de degeneración genética, de que en el grupo se dé una endogamia absoluta. También por esto mismo estas sociedades suelen admitir la poligamia, por lo que se producen muchas uniones –sin duda la mayoría– con mujeres pertenecientes a otros linajes, clanes o tribus. Aunque en esos casos la mujer nunca pertenecerá realmente al grupo del marido, sí lo serán sus hijos, con lo que el grupo se fortalece, mientras aquél del que proviene la mujer se debilita. Por ello el "ideal" de un grupo es disponer de la fuerza o el prestigio necesarios para absorber mujeres de otros, sin tener que ceder ninguna del propio; con ello su fuerza aumentaría constantemente, mientras que los grupos que ceden mujeres irían hacia su desaparición. En esta última situación será precisamente en la que se encontraron los herederos de la aristocracia visigoda después de la invasión.

Es preciso advertir que el parentesco agnaticio patrilineal, como casi cualquier otra forma de parentesco, no es exclusivo de una sola sociedad. En el caso concreto de este sistema, el mismo continúa existiendo en la actualidad, en la sociedad capitalista. Por tanto, la presencia de este modelo de parentesco, vigente hasta cierto punto en Al-Ándalus, no implica que ésta sea una sociedad tribal.

14.2.3. Sociedad tribal beréber/sociedad campesina

Los presupuestos de partida y, consecuentemente, el objeto de análisis que propone efectuar M. Barceló, son radicalmente distintos a los de todos los demás autores, la mayoría de los cuales, por su parte, rechazan lo esencial de sus tesis. A la hora de remitir a uno de sus textos debemos señalar que, por desgracia, al contrario que los autores antes comentados, M. Barceló aún no ha publicado un texto suficientemente amplio en el que sistematice su pensamiento y sólo disponemos de una serie de artículos inevitablemente parciales. El más accesible, que resume algunos de los principales puntos de su

argumentación e incluye buena parte de la bibliografía del autor dedicada al tema es: “Los husun, los castra y los fantasmas que aún los habitan”, en *Castillos y Territorio en Al-Ándalus*, A. Malpica (ed.), Granada, 1998.

M. Barceló estima que la mayor parte de los historiadores a lo que se dedican es al estudio de los aspectos exteriores del Estado y acusa a todos de ignorar la base campesina que lo sustenta (organización social, construcción y mantenimiento del nivel técnico...) y la acción que sobre ella realiza dicho Estado (proceso fiscal, legitimidad, captura y concentración del trabajo campesino, erosión de su autonomía...), a pesar de que, puesto que el orden campesino de cada sociedad es radicalmente diferente, una sociedad precapitalista sólo puede entenderse mediante el análisis de dicho orden. Según dicho autor, sólo en ocasiones el análisis de los grupos que expropian al campesino puede ofrecer información relevante sobre la sociedad, caso del feudalismo, ya que los señores feudales organizan el trabajo campesino, determinan las producciones, etc.

Pero en el caso de Al-Ándalus son las propias comunidades campesinas las que se organizan localmente y, aunque el Estado las expropia a través del tributo, no interfiere en su organización. Consecuentemente el análisis del orden campesino es la única forma de comprender la sociedad de Al-Ándalus, so pena de quedarse en el análisis de una superestructura que apenas produce información relevante. Y ese orden campesino se produjo por la presencia masiva de tribus beréberes.

El primero en poner de manifiesto la importancia de la población beréber en Al-Ándalus fue P. Guichard (1976). En la conquista de la Península Ibérica participaron importantes contingentes de tropas beréberes, que se vieron posteriormente incrementadas por el paso de nuevos grupos desde las cercanas costas norteafricanas, los cuales llegarían en auténticas oleadas ante la victoria obtenida. Como consecuencia de las derrotas del período 741-745 y de los años de sequía y hambre que les siguieron (751-754), esta población debió de reducirse al volver diversos grupos al norte de África. Pero parece probable que a partir de la toma del poder por parte de ‘Abd al-Rahman I, toma en la que colaboraron activamente los beréberes, se reiniciase la inmigración. Sin embargo, como hemos visto, las conclusiones de Guichard son muy diferentes de las que defiende Barceló.

Este último autor ha defendido con radicalidad la importancia de estos grupos (más recientemente ha agregado a los grupos árabes yemeníes), que traerían consigo su organización social y, por tanto, su organización productiva, de modo especial una agricultura hidráulica sumamente específica y desarrollada. Pero debiendo tenerse en cuenta que estas “prácticas campesinas [son] organizadas localmente y por ello inseparables en niveles diferenciados técnicos y sociales. Así el espacio hidráulico es sólo el marco visi-

ble y perdurable de un orden campesino. Cualquier elemento de este orden no tiene existencia por si mismo. No pueden difundirse sólo norias o cangilones, o el diseño y construcción de *qanats* que exigen movilizaciones coherentes de trabajo y formas reguladas de repartición del agua como condición misma del mantenimiento de la unidad técnica y de la cohesión social que mantiene y refuerza. Cuanto más local es el saber campesino, más condicionada es su difusión y, consecuentemente, menor es su aplicabilidad uniforme fuera de los contextos específicos en que se hubiese producido. A la vez, ese carácter local estimula la variación de plantas, procedimientos y calendarios" (Barceló, 1998: 32).

En consecuencia, la organización campesina sería inseparable de los recursos técnicos que utiliza y de los productos que cultiva y este sistema integrado debe ser el objeto prioritario del análisis, al estudiar la historia de Al-Ándalus y si se hace así, "[...]no se puede, en rigor, proponer una formación de Al-Ándalus como una transición desde cualquier constelación de organizaciones campesinas digamos 'post-romanas'. Está claro, también, que la perspectiva y análisis que propongo equivale a prescindir de la 'historia de España' como objeto historiográfico, es decir, de los supuestamente coherentes espacios de dominio político cuya sucesión en el tiempo pueden crear la ilusión de sentido y significado"(ob. cit., p. 33).

Por tanto, M. Barceló opina que sí se produjo una ruptura completa e inmediata como consecuencia de la invasión o, más bien, como consecuencia de la importante inmigración de grupos tribales campesinos, que debió producir la destrucción de todo el sistema anterior, al igual que la conquista feudal a partir del siglo XII produciría la destrucción de la sociedad de Al-Ándalus y su sustitución, sin que existiera ninguna transición. La sociedad tribal produce tribus; en consecuencia, parece que la plétora de la invasión beréber produciría profundos cambios en las comunidades indígenas, bien porque serían absorbidas, bien porque su forma de actuación las condujo a imitar a las beréberes, generándose así una sociedad de comunidades campesinas unidas por lazos de solidaridad consanguínea, reales o imaginarios. El Estado sólo aparece como una superestructura que arrebata parte de la producción a través de la fiscalidad, sin tener papel alguno en la formación o evolución de esas comunidades, ni, por tanto, de la sociedad constituida por estas.

Conforme a estos criterios, M. Barceló no concede relevancia alguna a la posible pervivencia de estructuras visigóticas, que no habrían influido en la formación de la sociedad de Al-Ándalus. Tampoco habría existido nunca la formación islámica propuesta por M. Acién, ni merece la pena estudiar muchos de los elementos que el resto de los autores tratan de integrar y explicar en sus análisis: las abundantes referencias de las fuentes a señores mula-

díes, las ciudades y su papel en la sociedad de Al-Ándalus, los *husun* campesinos como elemento constructivo presente en todo el territorio, etc. Según dicho autor, nada de ello ayuda a comprender la sociedad campesina de Al-Ándalus y, por tanto, no es significativo.

14.3. La cuestión de los "Mártires Voluntarios" de Córdoba

La política de integración que parece impulsada por 'Abd al-Rahman II condujo a una progresiva arabización de sectores cristianos, que fue denunciada por los sectores más radicales de la mozarabía cordobesa como un peligro para la integridad de la comunidad cristiana. Junto a ello, rechazaban la adhesión pragmática de la jerarquía episcopal al poder existente y el hecho de que los emires, retomando la tradición visigoda, hubiesen asumido algunos aspectos de la dirección de la Iglesia, como la preceptiva sanción de los nombramientos episcopales y la convocatoria de concilios en determinados casos. Por tanto, el problema para ellos era precisamente la política de integración y la tolerancia religiosa, que creían que podía producir su desaparición.

Junto a las motivaciones religiosa y cultural existen pocas dudas de que también tuvo gran importancia la económica. Por un lado, porque la nueva política fiscal gravaba de forma importante a las familias mozárabes más ricas y a las instituciones religiosas como los monasterios, que gracias a los pactos, después de la invasión habían conservado una gran parte de las propiedades que habían acumulado durante la época visigoda. En este sentido, puede ser relevante el hecho de que unos años después el *comes* Servando puje por la recaudación de la mozarabía de Córdoba en 100.000 dinares. Por otro lado, la imposición de normas jurídicas en las relaciones de trabajo y la atracción de Córdoba sobre la población campesina de su entorno debió de privar a unos y otros de siervos y de las rentas que pagaban.

Sería esa situación lo que provocaría una creciente oposición entre estos sectores y el Estado islámico y, al mismo tiempo, contra los mozárabes más proclives al pacto, en general vinculados al palacio del emir, y a los que podemos considerar representados por personajes como Recafredo, obispo de Sevilla y metropolitano de la Bética, y el *exceptor* (recaudador de los impuestos de los cristianos) Gómez. El resultado fue en una primera fase el episodio de los "mártires voluntarios" de Córdoba y en una segunda, unos duros debates sobre la naturaleza de Cristo, que en realidad escondían el intento de algunos sectores "pactistas" por crear una síntesis entre islam y cristianismo, como el que enfrentó al obispo Hostegesis de Málaga con el abad Sansón. Estos debates recorren los primeros siglos tras la conquista, el más conocido de los

cuales es el que mantuvo unas décadas antes Elipando, obispo de Toledo, con la naciente jerarquía del reino de Asturias.

En Córdoba, en el siglo IX, parece que esta oposición se organizó en torno a los monasterios, espacios fuera del control episcopal, demasiado comprometido por el poder omeya, y con recursos propios, a veces muy abundates. La nómina de estos monasterios es bastante amplia, aunque en relación a estos hechos sólo se citan algunos: el desconocido monasterio del abad Speraindeo y los de Tábanos y Peñamelaria, construidos en esas fechas y financiados por sendas familia de gran riqueza, que se enclaustran en ellos y los dirigen, lo que presenta ciertas similitudes con los "monasterios propios" de época visigoda. Su edificación fue resultado de la propia política de tolerancia de 'Abd al-Rahman II, ya que según Arce (1992), debieron de ser levantados entre los años 930 y 945.

La disidencia de estos sectores monásticos, apartados del conjunto de la comunidad mozárabe, se realimentaria a sí misma hasta llegar, como forma de protesta más extrema, a la búsqueda deliberada del martirio, en lo que se ha llamado el "movimiento de los mártires voluntarios de Córdoba".

El procedimiento consistía en presentarse ante los cadíes y blasfemar contra el islam, negando la existencia de Alá o la misión profética de Mahoma, y en el caso de hijas de matrimonios mixtos, apostatando, todo lo cual acarreaba la pena de muerte. El fenómeno se desarrolló exclusivamente en Córdoba entre el 851 y el 859 –aunque hay algún caso que algunos autores apuntan que pudo tener lugar en Zaragoza– y se conocen 51 casos, el 75 % de ellos sacerdotes, religiosos o monjas, y la mayoría, de clase alta. La intención de sus promotores era que estos martirios acabasen provocando una persecución religiosa, unificando así a los mozárabes en su oposición al Estado islámico. Pero la mayoría de los cristianos permaneció al margen, de modo que prosiguió el proceso de convivencia e integración.

Muchos autores suponen que el "ideólogo" debió de ser el abad Speraindeo, ya que los principales dirigentes –Eulogio y Álvaro– eran discípulos suyos y el primero está considerado como el principal animador del movimiento. No obstante, excepto en unos pocos casos –Flora, María, Aurelio y Leocricia– la intervención de Eulogio parece limitarse a registrar el martirio y sus detalles, y crear la argumentación que debía producir la cohesión de la comunidad. Por tanto, los martirios pueden considerarse producto del ambiente relativamente cerrado en el que se encontraban los miembros de este sector.

La gran mayoría de los martirios se produjo en los dos primeros años y, ante la magnitud que alcanzaba el problema, en el 852 el emir convocó (como habían hecho los reyes visigodos) un concilio en Córdoba. Aunque los obispos no condenaron la búsqueda del martirio, sí la prohibieron a partir de ese momento, aceptando el castigo de los recalcitrantes. La situación se prolon-

gó bajo el reinado de Muhammad I. No obstante, se observa que cuando Eulogio, el principal agitador y propagandista, se ausentó de la ciudad, desaparecieron los mártires y se reinició a la vuelta de éste, aunque con menor incidencia: entre el 853 y el 859 sólo se registran 14 martirios.

Los martirios no consiguieron dinamizar la oposición mozárabe, pero sí contribuyeron a precipitar el final del período de máxima tolerancia de los omeyas. Muhammad I prescindió de los cristianos en el servicio palatino –con lo que muchos se convirtieron al islam para no perder sus privilegios–, y actuó contra las bases del movimiento, ejecutó en el 859 a Eulogio y destruyó poco después el monasterio de Tábanos, después de lo cual el movimiento se extinguió. Las fuentes recogen esporádicamente algún intento posterior (como el que relata al-Jusani ocurrido en época de 'Abd al-Rahman III), que resultan difíciles de valorar.

El monasterio de Peñamelaria no fue destruido y siguió siendo uno de los últimos reductos de la ortodoxia, pero ya en una segunda fase pacífica y defendiendo el dogma, bajo la dirección del mencionado abad Sansón.

El tema de los "mártires voluntarios" ha constituido un elemento importante dentro de la historiografía hispana. En una primera fase se pondrá el acento en la cuestión religiosa y nacionalista. En el primer aspecto sólo insistirán algunos de los miembros más radicales de la corriente que desde P. Guichard viene denominándose tradicionalista.

En este aspecto, el de planteamientos más radicales, será Simonet (1983) quien quiso ver en el episodio de los "martires" una auténtica persecución. Este autor llegó a afirmar que "[...] Córdoba fue uno de los principales campos de la guerra exterminadora que el islamismo hizo al cristianismo desde su aparición en el mundo". Pero con excepción del episodio de los mártires, no hay ninguna prueba de persecución religiosa durante todo el período omeya.

Más importancia historiográfica tendrá la visión de la respuesta mozárabe como expresión de un supuesto "nacionalismo" hispano frente a los invasores, "nacionalismo" que tendría su continuidad en las rebeliones muladíes de finales del siglo IX y principios del X y que sobre todo se centraría en la figura de 'Umar ibn Hafsun. El tema de la historiografía sobre este personaje y los muladíes ha sido estudiado en profundidad por Acién (1997).

Por lo que se refiere a la cuestión de "los mártires", existen esencialmente atribuciones genéricas. Iniciado el tema por Dozy y Simonet en el siglo XIX, se mantendrá hasta los años setenta del XX, aunque cada vez más atenuada a medida que mejoraba el análisis del período.

En Simonet se produce una estrecha identificación entre la población romanogoda y la religión cristiana con España y con una supuesta resistencia ante el invasor: "Durante un siglo el islamismo había guardado cierta tolerancia con los mozárabes, de cuyos servicios y apoyo mucho necesitaba; pero,

reforzadas sus huestes con legiones de apostatas y de advenedizos, y acostumbrados a triunfos más fáciles y duraderos en otras naciones más enervadas y corrompidas, no pudo ya sufrir que el espíritu cristiano animase todavía a una gran parte del pueblo español y sostuviese su patriotismo".

Aunque sin los excesos verbales, intolerantes y casi racistas de Simonet, Leví-Provençal indicaba en el 1932 que las comunidades mozárabes eran "[...] el foco más activo de los movimientos nacionalistas que se desencadenaron de manera sorda entre el final del reinado de 'Abd al-Rahman I y el de al-Nasir. Los omeyas castigaron más bien rebeldes que infieles"; con todo, señalaba que el motivo inicial de la gran mayoría de las rebeliones estuvo siempre en relación con las exigencias fiscales de los soberanos (Leví-Provençal, 1982: 150-151).

Aún en 1988 Ayala Martínez insistía en la respuesta "indigenista" de muladíes y mozárabes a la arabización que estaba produciéndose y que los postergaba.

Para M. Acién (1997), la actuación de los mártires voluntarios puede considerarse como el signo de la resistencia de las comunidades mozárabes urbanas frente al proceso de islamización, al igual que las sublevaciones y rebeliones de las ciudades producidas anteriormente, durante el reinado de al-Hakam I, lo habían sido de los grupos urbanos musulmanes (árabes, beréberes y muladíes). La resistencia pasará del ámbito urbano al rural a partir de la segunda mitad del reinado de Muhammad I, con múltiples sublevaciones, ya armadas, en las que figurarán árabes, beréberes y, sobre todo, muladíes.

Apéndice de textos

Hemos dividido la selección de textos en dos partes. La primera está dedicada a la historia política. Por un lado se recogen fragmentos de relatos de las crónicas sobre algunos de los sucesos que pueden considerarse más significativos, como algunas de las posiciones adoptadas ante la llegada de ʻAbd al-Rahman I. Por otro, hay algunos documentos incluidos en dichas crónicas, como el pacto de Teodomiro o la carta en la que ʻAbd al-Rahman III da cuenta de la toma de Bobastro.

La segunda parte recoge documentos relacionados con la economía y con la acuñación de moneda.

Estas traducciones han sido tomadas de las que existen hoy en el mercado, por lo que las transcripciones de algunos de los nombres muchas veces no coinciden con las empleadas en el texto principal.

Política y sociedad

1. El pacto de Tudmir (entre 711 y 715)

El pacto de Tudmir es el único que se conserva. Varias de las ciudades mencionadas habían desaparecido ya a en el siglo IX*, lo que confirma su autenticidad, aunque los términos fiscales del texto sugieren que se "actualizó" en época posterior.*

ʻAbd al-ʻAzız escribió un pacto/AHD donde se estipulaba/*ʻaqada*:

En el nombre de Dios, Clemente y Misericordioso. Éste es un escrito [concedido] por ʻAbd al-ʻAzız b. Musa a Tudmır b. Gandaris, cuando se acogió a la capitulación/*sulh*.

1. [Tudmır queda cubierto] por el pacto y la garantía/*ʻahd wa mitaq* de Dios y las [normas] que envió mediante sus profetas y enviados.
2. Adquiere la protección/*dimma* de Dios –ensalzado y honrado sea– y la protección de Muhammad –Dios le bendiga y salve.

3. [No será destituido de su soberanía].
4. En nada será alterada [la presente situación] tanto suya como de cualquiera de sus compañeros/*ashab*.
5. No serán reducidos a cautiverio, ni separados de sus mujeres e hijos.
6. No serán muertos.
7. No serán quemadas sus iglesias [ni tampoco despojadas de sus objetos de culto].
8. No se les obligará a [renunciar] a su religión.
9. Esta capitulación cubre siete ciudades: Orihuela, Mula, Lorca, Balantala, Alicante, Ello y Elche.
10. [Tudmır] no dejará de observar el cumplimiento del pacto y no rescindirá lo acordado.
11. Ha de cumplir sinceramente lo que le impusimos y está obligado a [seguir] lo que le ordenamos.
12. [No ha de dar asilo a ningún siervo fugitivo nuestro, ni albergar enemigo nuestro, ni dañar a nadie que haya recibido nuestro aman].
13. No ha de ocultarnos noticia alguna, [acerca del enemigo], que llegue a su conocimiento.
14. A él y a sus compañeros incumbe el pago de la *gizya*. Ello es que todo hombre libre pagará [cada año]: un dinar [de oro], cuatro almudes de trigo, cuatro de cebada, cuatro *qist* de vinagre, uno de miel y uno de aceite.
15. A todo colono/*'abd* incumbe el pago de la mitad de estas cantidades.

Actuaron de testigos de este [pacto]: 'Utman b. 'Ubayda al Qurası, Habıb b. Abı 'Ubayda al-Qurası, Sa'dan b. 'Abd Allah al-Rabı'ı, Sulayman b. Qays al-Tugıbı, Yahya b. Ya'mur al-Sahmi, Basar b. Qays al-Lahmi, Ya'is b. 'Abd Allah al-'Azdi y Abu 'Asim al-Hudali.

Fue escrito en *ragab* del año noventa y cuatro/abril 713.

(Versión de P. Chalmeta, 1994: 215-216.)

2. El reparto de tierras tras la conquista (1.er cuarto del siglo VIII)

La polémica acerca de la propiedad de la tierra estuvo presente a lo largo de la historia de los primeros siglos de Al-Ándalus. Convivieron diversas versiones, que sin duda respondían a los intereses contrapuestos de los propietarios y del propio Estado omeya, y que se relacionan con los impuestos que había que pagar.

Abu Ga'far Ahmad b. Nasr al-Dawudı:

En cuanto a la tierra de Al-Ándalus, cierto autor trató de ella detenidamente afirmando que ésta, o la mayor parte, fue conquistada por la fuerza de armas, y que no se quinteó ni se repartió, sino que cada uno se abalanzó sobre una porción, sin repartimiento del imam.

Ibn Hazm:

Esto sin contar con un hecho que no hemos dejado jamás de oír en boca de todo el mundo, y que por eso engendra ciencia cierta; es a saber: que en Al-Ándalus jamás se reservó el quinto ni repartió el botín, como lo hizo el Profeta en los países que conquistó, ni los conquistadores se avinieron de buen grado a ello ni reconocieron el derecho de la comunidad de los muslimes, como lo hizo en sus conquistas ʻUmar; antes bien, la norma que en esta materia se practicó fue la de apropiarse cada cual aquello que con sus manos tomó. Sobre Al-Ándalus cayeron, victoria tras victoria, los berberiscos, los *afariqas* y los egipcios, y se apoderaron de un buen número de pueblos, sin reparto. Entraron después los sirios al mando de Balg b. Bisr b. ʻIyad al-Qusayri y expulsaron de las tierras que ocupaban a la mayoría de los árabes y berberiscos, conocidos con el nombre de baladíes [...]

Fath Al-Ándalus:

Terminada la conquista [de Al-Ándalus] por los musulmanes, Musa b. Nusayr al-Bakri al-Tabiʻi lo dividió entre las tropas conquistadoras, tal como les repartiera cautivos, géneros y demás botín. Entonces dedujo el quinto de las tierras y moradas/*ribaʻ* tal como hiciera con los cautivos y géneros. En Al-Ándalus, de las comarcas conquistadas por los musulmanes a punta de espada y que hicieron propiedad/*milk* suya, no quedó tierra [alguna] por repartir entre los [conquistadores] por Musa b. Nusayr, a excepción de Santarem y Coimbra al Poniente y Ejea al Levante. Todo el territorio restante fue quinteado y repartido en presencia de los *tabiʻies* que acompañaban a Musa b. Nusayr, que son: Hanas al-Sanʻanı, al-Hubulli e Ibn Rabah, heredándose posteriormente dichas tierras de padres a hijos. Cuanto la gente/*al-nas* y ulemas mencionan [bajo el nombre] de tierra [...] y de *ard al-ʻanwa* en Al-Ándalus, se trata de quinto/*mul al-hums* que es lo que [constituye] la *ard al-ʻanwa*.

(Trad. P. Chalmeta, 1994: 228-229.)

3. La primera Mezquita de Córdoba (1.ª mitad del siglo VIII)

Desde los inicios de sus conquistas en Oriente Próximo, una de las primeras actuaciones de los dirigentes árabes era la fundación de mezquitas, muy a menudo situándolas en parte sobre templos cristianos (en tierras del antiguo Imperio Bizantino) o dedicadas a Zoroastro (en Persia). En Al-Ándalus siguieron la misma práctica. Se conservan relatos sobre los inicios de la mezquita de Córdoba.

Cuenta Razi, tomándolo del faquí Muhammad b. ʻIsa, que los musulmanes, a raíz de su conquista de Al-Ándalus, siguieron el ejemplo de lo que habían hecho Abu ʻUbayda b. al-Yarrah y Jalid b. al-Walid, a partir de la declaración del Emir de los Creyentes ʻUmar b. al-Jattab, por lo que se refiere a la partición por la mitad de las iglesias cristianas ocupadas en los países que se hubieran rendido por capitulación,

para la iglesia de Damasco, por ejemplo, y para otras. En consecuencia, los musulmanes se entendieron con los bárbaros de Córdoba para tomar la mitad de su iglesia más grande, que estaba situada en el interior de la ciudad; en esta mitad elevaron una mezquita aljama, y dejaron la otra mitad a los cristianos; pero destruyeron todas las otras iglesias. No obstante, cuando el número de los musulmanes creció en Al-Ándalus y Córdoba se engrandeció debido a que los emires de los árabes y sus tropas se instalaron en ella, esta mezquita se hizo insuficiente y debieron añadírsele galerías, pero continuó siendo estrecha.

(Ibn Idari: *Bayan al-Mugrib II,* trad. F. Fernández González, 1860: 244.)

4. El asentamiento de los *aynad* sirios por Abul-Hattar (743-745)

Para restablecer la paz entre los contingentes árabes, que habían participado en la conquista de la Península (baladíes) y los que habían llegado después de la sublevación beréber (aynad sirios), Abul-Hattar procedió a asentar a estos últimos y a garantizarles unas rentas fijas, procedentes de los impuestos pagados por los cristianos.

Lo primero que hizo Abu l-Hattar al llegar fue diseminar a los árabes sirios que habían vencido el país, alejándolos de Córdoba, residencia del emirato, pretextando que la ciudad era pequeña para ellos; y previo asentimiento suyo, los instaló con los árabes baladíes, sometiéndolos a las costumbres que observaban éstos, en las ciudades de Siria.

Las gentes de Siria, que entraron con Baly, queriendo marcharse con Ta'laba para no permanecer sin él, Abu l-Hattar no dejó de atraérselos hasta que se los captó y quedaron en su compañía; les dio extensos terrenos e hizo instalar cada pueblo según sus condiciones, como en Oriente.

Instaló las tropas de Mudar, así como los baladíes primitivos, en Lisboa y Beja; el resto en la *kura* de Tudmir; en la *kura* de Riyya, las tropas del Jordán; en la de Elvira, las de Damasco; y en la de Jaén, las de Qinnasrin.

Concedió en renta a éstos la tercera parte de la contribución que pagaban los extranjeros protegidos; y a los árabes baladíes, que fueron las primeras tropas que entraron en Al-Ándalus, les abandonó sus bienes, y no tuvo por ello reclamación ninguna. Cuando aquellos vieron un país que se parecía al suyo, quedaron en él contentos y acomodados. Estos dos partidos, que eran las vanguardias de Musa b. Nusayr y de Baly b. Bisr, fueron conocidos en Al-Ándalus bajo la denominación de los "Dos Ejércitos".

(*Fath Al-Ándalus,* trad. Joaquín González, 1889: 40-42.)

No hizo durante su gobierno en Al-Ándalus nada antes de separar a todos los árabes sirios, que dominaban sobre el país, de la sede del emirato, Córdoba, ya que no los podió soportar. Les alojó con los árabes baladíes según la similitud de sus hogares con los de las *kuras* de su Siria, y los extendió por el país:

Alojó en las *kuras* de Uksunuba y Baya al *yund* de Egipto, con los baladíes primeros, y alojó al resto en la *kura* de Tudmir; alojó en las *kuras* de Niebla y Sevilla al *yund*

de Hims, también con los baladíes primeros; alojó en la *kura* de Sidona y Algeciras al *yund* de Palestina; alojó en la *kura* de Rayya al *yund* del Jordán; alojó en la kura de Elvira al *yund* de Damasco y alojó en la *kura* de Jaén al *yund* de Qinnasrin. Les concedió un tercio de los bienes de los *dimmíes* extranjeros como medios de vida. Los árabes baladíes del primer ejército se quedaron con los bienes que tenían en su poder, sin que se los aumentase en nada. Cuando habían visto una tierra similar a la suya en fertilidad y amplitud, se habían establecido en ella, la habían disfrutado y se habían enriquecido.

(Ibn al-Abbar: *Al-Hulla al-Siyara,* trad. S. Gaspariño, 2007: 207.)

Pensó en dispersar a las tribus por las *kuras* de Al-Ándalus, para dificultar los disturbios, y las dividió, adjudicándoles un tercio de los bienes de los *dimmíes,* el resto de los cristianos; y salieron las tribus sirias de Córdoba.

Dice Abu Marwan: Aconsejó a Abu-l-Jattar Arfabas el Qumis de Al-Ándalus, el caudillo de los extranjeros *dimmíes,* que recogía sus tributos para los emires de los musulmanes –eran estos *qumes* célebres por su conocimiento y astucia– al principio de su poder, le aconsejó la dispersión de las tribus sirias *'alamies* por el país, fuera de la sede del emirato en Córdoba, ya que no podía cargar con ellos, e instalarlos en las *kuras,* a semejanza del asentamiento que tenían en las *kuras* de Siria, y se hizo esto según la elección de ellos. Se estableció el *yund* de Damasco en la *kura* de Elvira, el *yund* del Jordán en la *kura* de Jaén, el *yund* de Egipto en la *kura* de Baya, y algunos de ellos en la *kura* de Tudmir: así se establecieron los árabes sirios. Les asignó un tercio de los bienes de los *dimmíes* de los extranjeros, como sustento. El resto de los árabes, los baladíes y los beréberes fueron sus socios; y se establecieron, disfrutaron de la vida, prosperaron y se enriquecieron, excepto los que se habían establecido de ellos al principio de su llegada en sus conquistas penosas, a los que no tocó nada de esto. Cuando vieron un país que se semejaba a su país de Siria, bajaron a él, se establecieron, disfrutaron de la vida, prosperaron y se enriquecieron, excepto los que se habían establecido de ellos al principio de su llegada en un lugar satisfactorio, que no se trasladaron de él, y siguieron en él con los baladíes. Cuando tenían que cobrar su retribución o participar en algaras, se reunían con su división, por lo que se les llamó los "solitarios".

(Ibn al-Hati: *Ihata,* trad. S. Gaspariño, 2007: 207-208.)

5. Artobás entrega tierras a al-Sumayl y otros jefes de los *aynad* (743-754)

El texto es uno de los que demuestran que la aristocracia visigoda que pactó con los musulmanes conservó la posesión de gran cantidad de tierras, lo que a su vez les permitió llegar a acuerdos con la aristocracia árabe, consolidando su posición.

Refiere también el jeque Ibn Lubaba (¡Dios le haya acogido en su misericordia!), por habérselo oído decir a personas ancianas que vivieron en aquel tiempo, que Artobás era uno de los hombres más hábiles en su trato social, y que en cierta ocasión fue-

ron a visitarle un grupo de diez sirios, entre los que se hallaban Abu ʻUtman; ʻAbd Allah b. Jalid; Abu ʻAbda Yusuf b. Bujt, y Sumayl b. Hatim, y, después de saludarle, se sentaron a su alrededor. Apenas habían comenzado a conversar y hacerse los primeros cumplimientos, he aquí que entra Maymun, el siervo de Dios, el antepasado de los Banu Hazm, los porteros del alcázar. Este Maymun era cliente de los sirios. Al verle Artobás dentro de su casa se levantó a recibirle, le abrazó cariñosamente y le invitó con insistencia a que tomase asiento en el mismo que él acababa de desocupar, el cual estaba chapeado de oro y plata. El santo varón rehusó diciendo: "¡Oh, no! ¡Éste no debo ocuparlo!" E inmediatamente se sentó en el suelo. Artobás entonces hace lo mismo, sentándose a su lado, y le dice: "¿A qué debo el honor de que un hombre como tú venga a visitar a una persona como yo?" Le contestó Maymun: "Nosotros, al venir a este país, como no pensábamos que nuestra estancia había de ser larga, no nos preparamos para permanecer en él; pero ha sucedido que se han amotinado contra nuestros clientes en Oriente, cosa que no podíamos imaginar, y ciertamente así ya no volveremos a nuestro país. Dios te ha dado muchas riquezas y quisiera que me dieses una de tus heredades para cultivarla con mis propias manos; yo te pagaré lo que corresponda y tomaré lo que de derecho sea". Y Artobás le replicó: "¡Ah, no! ¡Por Dios! Yo no quedaría satisfecho dándote una granja en contrato de medias". Hizo llamar a su administrador, y le dijo: "Dale a este señor la granja del Guadajoz, con todas las vacas, caballerías y esclavos que hay en ella; dale, además, el castillo de Jaén". Era un castillo que se conoce ahora por el castillo de Hazm, su poseedor [...], y después de darle las gracias se marchó. Artobás inmediatamente volvió a ocupar su propio asiento. Entonces le dijo Sumayl: "No te ha hecho incapaz de conservar el imperio que perteneció a tu padre sino esa irreflexión de tu manera de obrar. Yo vengo a visitarte, siendo como soy el jefe de los árabes de Al-Ándalus, acompañado de mis amigos, que son las personas más importantes de los clientes, y tú no nos guardas más atención que la de darnos asiento de madera; y a ese miserable que ha entrado ahora le tratas con la generosidad que has mostrado". Artobás le contestó: "¡Ah, Abu Yausan, qué verdad es lo que me han dicho los hombres de tu religión, que en ti la instrucción no ha penetrado! Si fueras instruido, no hubieras desaprovechado la obra piadosa hecha a quien la hice (efectivamente, Sumayl era un ignorante que no sabía leer ni escribir). Seguramente a vosotros, a quien Dios trate generosamente, sólo os honran porque sois ricos y poderosos, mientras que a éste solamente por amor a Dios le he tratado con generosidad. Del Mesías, a quien Dios bendiga y salve, me han contado que dijo: "Aquél de sus siervos a quien Dios favorece debe hacer participes a todas las criaturas" y Sumayl quedó como si le hubiera hecho tragar una piedra. Los compañeros de Sumayl dijeron entonces: "No hagas caso de éste, y atiende a nuestro objeto, que no es otro que el mismo de este hombre que ha venido a buscarte y con quien te has mostrado tan generoso". Él les contestó: "Vosotros sois hombres tan principales que, para satisfaceros, se os ha de dar mucho". Y les dio cien aldeas, diez para cada uno; entre ellas, Toróx fue para Abu ʻUtman; Alfontin para ʻAbd Allah b. Jalid, y la Heredad de los Olivos en Almodóvar, para Sumayl b. Hatim.

(Ibn al-Qutiyya: *Tatih Iftitah Al-Ándalus,* trad. J. Ribera, 192: 38-40.)

6. Los *aynad* y la agricultura (754)

El desarrollo agrícola que se produce en Al-Ándalus a mediados del siglo VIII *se ha atribuido a la presencia de grupos beréberes (M. Barceló) o en general a los conquistadores. Manzano ha sugerido que los* aynad, *que vivían de los impuestos que pagaban los cristianos habrían sido los mas interesados en potenciar dicho desarrollo. El siguiente texto es uno de los que sugieren su intervención activa en dicho proceso.*

Luego que en el año 37 llegó la primavera y crecieron los sembrados, se dio prisa Yusuf en salir contra la Frontera Superior, y poniéndose en camino con su gente, avisó a Abu 'Utman y a 'Abd Allah b. Jalid, quienes se le presentaron. Los recibió a los dos y les dijo: "Haced que nuestros clientes se dispongan a salir". Ellos le contestaron: "No hay en la tribu quien pueda aprestarse a la guerra, ni tienen fuerzas para ello, porque toda la gente de armas salió en auxilio de Abu Yausan, y con los rigores del invierno y los trabajos del camino, además de la falta de mantenimientos, se encuentran muy desorganizados". Entonces les dio mil dinares y les dijo: "Socorredles con dinero". Contestaron ellos: "Hay quinientos hombres alistados. ¿Cómo ha de bastarles esta cantidad?" Yusuf replicó: "Haced lo que gustéis". Al salir conferenciaron y dijeron: "¿Por qué no hemos de tomar ese dinero, que nos servirá para robustecer nuestra causa y conseguir nuestro propósito?" Se marcharon, en efecto, y Yusuf, sin detenerse, siguió hasta Jaén. Entonces volvieron a presentársele Abu 'Utman y 'Abd Allah, los cuales habían ya dado a cada uno de los Omeyas diez *dirhams,* o cosa tal, a fin de que se habilitasen y estuviesen prontos, no ya para aquella expedición, sino para sus proyectos particulares. Acampaba Yusuf junto al vado de la Victoria, esperando que se fuese completando el ejército, y según iban llegando las tropas les iba distribuyendo la paga. Cuando Abu 'Utman vio que no pensaba detenerse, ni permanecer allí mucho tiempo, se le presentó, y Yusuf le dijo: "¿Dónde están nuestros clientes, 'Ubayd Allah?". Contestó: "Dios conserve al Emir; tus clientes no son como otros, no permanecerán mucho tiempo lejos de ti, pero me rogaron que les esperase hasta que el Emir hubiese llegado a Toledo, donde se le reunirán, pues esperan hacer la recolección de la cebada". El año 37 prometía buena cosecha, y Yusuf, que había salido al finalizar el mismo, en el mes de *Du-l-Qa'da,* le creyó, y no sospechando nada, le dijo: "Vuelve allá, y cuida de darles prisa". Esto era lo que deseaba.

(*Ajbar Machmu'a*, trad E. Lafuente Alcántara, 1867: 70-71.)

7. Al-Sumayl no apoya la entrada en Al-Ándalus de 'Abd al-Rahman ibn Mu'awiya (754-755)

Cuando 'Abd al-Rahman ibn Mu'awiya llegó al Magreb se puso en contacto con los clientes de la familia omeya residentes en Al-Ándalus, la mayoría de los cuales habían entrado con los aynad sirios, para que le ayudaran. Éstos trataron a

su vez de conseguir el apoyo de al-Sumayl, jefe del yund de Qinasrin, para que el omeya pasase a la Península.

Llegó la hora de la marcha de Yusuf, y Abu ʻUtman le acompañó algún trecho para despedirse de él; después volvió para despedirse también de al-Sumayl, que no se había puesto en camino porque estaba ebrio, como de ordinario le acontecía, pues apenas pasaba noche alguna sin estar embriagado. Abu ʻUtman le encontró durmiendo, y esperó a que se pusiese en marcha. El resto del ejército había ya partido, y quedaba él solo con su séquito. Apenas comenzó a caminar, le salieron al encuentro Abu ʻUtman y ʻAbd Allah, y al-Sumayl les dijo: "¿Qué traéis de nuevo y por qué os volvéis?" Entonces le hicieron saber el permiso que Yusuf les había dado para que viniesen a buscarle con los Omeyas a Toledo, lo cual pareció bien a al-Sumayl. Caminaron con él algún tiempo, y después le pidieron una conferencia a solas. Al-Sumayl mandó a sus soldados que se apartasen, y entonces le dijeron: "Lo que queremos es consultar contigo el asunto de Ibn Muʻawiyya, cuyo mensajero aún no ha partido". Les contestó: "No he dado olvido a ese negocio; he meditado sobre ello y pedido a Dios que me ilumine, sin haber revelado el asunto ni consultado a pariente ni extraño, cumpliendo con la promesa que os hice de guardar secreto, y soy de opinión de que merece mi apoyo, y es digno del mando. Escribídselo, pues, con la bendición de Dios. Por lo que hace al calvo, a mi me toca persuadirle a que me deje la dirección de este asunto, y haré que dé en matrimonio a ʻAbd al-Rahman su hija Umm Musa, –la cual estaba viuda de Qatan b. ʻAbd al-Malik– y que se resigne a ser como uno de nosotros. Si consiente en ello, aceptaremos su cooperación y reconoceremos su protección y alto favor; si rehúsa, fácil nos será hendirle la calva con nuestras espadas". Le besaron la mano y le dieron las gracias.

Abu ʻUtman ʻUbayd Allah b. ʻUtman refirió lo siguiente: "Caminamos cerca de una milla, e ibamos muy contentos, creyendo nuestro asunto cosa hecha, cuando oímos a uno que gritaba a nuestra espalda: ʻ¡Abu ʻUtman!ʼ". Volvimos el rostro y vimos a un criado de al-Sumayl, que venía a caballo, y nos dijo: "Abu Yausan dice que le esperéis hasta que venga". Nos pareció cosa grave que viniese personalmente en busca nuestra, siendo más bien nosotros los que debíamos ir a su encuentro, y, a la verdad, no teníamos confianza en él: al cabo nos encomendamos a Dios, y ya volvíamos cuando le vimos venir que volaba en su mula llamada Lucero. Al verle solo nos tranquilizamos, considerando que si hubiera tenido ánimo de tratarnos malamente hubiera venido con tropas. Cuando se acercó nos dijo: "Desde que me presentasteis al enviado de Ibn Muʻawiyya y su carta, he estado cavilando sin cesar en ello, y me pareció bien lo que me propusisteis; después os he dicho lo que sabéis; pero desde que me he separado de vosotros he vuelto a pensar en el asunto, y me parece que pertenece a una familia tal, que si un individuo de ella llega a poner el pie en la Península, dará cuenta de todos nosotros. Éste [Yusuf] está supeditado a nosotros, y además tenemos obligaciones para con él. Así pues, cuando lleguéis a vuestras casas, pensad en ello, pues yo no he querido retardar un momento este aviso, por no engañaros; pero os prevengo que la primera espada que se desenvaine en contra de ʻAbd al-Rahman será la mía. Dios os bendiga y os inspire, así como a vuestro protegido".

Yo le dije: "Bendigate Dios; nosotros no tenemos más opinión que la tuya". Replicó: "Nada hagáis, pues en verdad lo que debéis procurar es su bienestar, y si él se contenta con una posición que no sea la de soberano, yo prometo procurarle el favor de Yusuf, hacer que le de su hija en matrimonio y que le proteja. Id en buena hora". En seguida se marchó.

(*Ajbar Machmu'a,* trad. E. Lafuente, 1867: 71-72.)

Como Yusuf b. 'Abd al-Rahman iba a salir a hacer la guerra a Zaragoza, pues se le había sublevado en ella 'Amir al-Quraisi al-'Amiri, del cual tomó el nombre la puerta de 'Amir en esta ciudad, Abu 'Utman y 'Abd Allah b. Jalid, su yerno, se fueron a Córdoba a presenciar la salida de Yusuf; pero, temerosos ambos de que éste se enterara del asunto que deseaban llevar a feliz término, fueron a visitar a Al-Sumayl b. Hatin, pidiéndole conferenciar secretamente con él. Aceptada la petición, ellos recordaron a éste los favores que él y sus ascendientes habían recibido de los Banu Umayya, añadiendo: "'Abd al-Rahman b. Mu'awiyya se ha refugiado en los países beréberes; está escondido allí porque teme por su propia persona; ha enviado mensaje pidiendo salvoconducto y reclama por favor lo que ya bien sabes y debes recordar". Él les contestó: "Sí, sí, con mucho gusto; a ese Yusuf le obligaremos a que le dé su hija en matrimonio y además participación en el gobierno; y si no, la espada dará buena cuenta de esa calva que trae".

En esto se salieron ambos y celebraron una reunión con los clientes omeyas de Córdoba que eran amigos, tales como Yusuf b. Bujt, Umayya b. Yazid, y otros que se comprometieron en el asunto. Luego pasaron a ver otra vez a Al-Sumayl para despedirse y dijo a ambos: "He estado cavilando respecto de lo que me habéis propuesto, y se me ha ocurrido que 'Abd al-Rahman es de tal [24] casta, que si uno de ellos orina en la Península nos vamos a ahogar en el meado; sin embargo, yo me callaré el secreto que me habéis confiado, y os deseo que Dios os sea propicio en lo de vuestro patrono". Y efectivamente guardó el secreto.

(Ibn al-Qutiyya: *Tatih Iftitah Al-Ándalus*, trad. J. Ribera, 1926: 23-24.)

8. Embajada de Yusuf al-Fihrí a 'Abd al-Rahman ibn Mu'awiya (755)

Ante el avance de 'Abd al-Rahman por el sur de Al-Ándalus, y la consecución de apoyos, Yusuf al-Fihrí intentó negociar, o según algunos de los autores, intentó atraerlo a una trampa.

Habiendo proyectado al-Sumayl un medio para engañar a Ibn Mu'awiya apoyado en su juventud e inexperiencia, entró en correspondencia con él, llamándole a un arreglo y alianza, dándole su hija en casamiento y el gobierno de las ciudades [de los a*ynad*] del Jordán y Damasco, por las cuales había ya pasado; le mandó trajes, una montura y 500 dinares, por medio de su secretario Jalid b. Zayd y de Umayya

b. Zayd, y a sus dos clientes, Badr y Ziyad, un caballo, un traje, y una bolsa de 100 dinares, diciendo a Jalid: "Búscame un medio de engañar a ese doncel y hazme conocer cuales son sus debilidades".

Al-Sumayl dio a Yusuf esperanzas de engañarlo diciéndole: "Es joven y tiene poca experiencia; desconoce aún el infortunio y puede ser que, aprovechando la ocasión que le propones, acepte lo que tú deseas, y entonces tú serás el árbitro".

Al tener noticia de este proyecto, 'Abd al-Rahman tomó precauciones, consultando a todos los omeyas que estaban con él, los cuales le dijeron: "De este al-Fihrí no aceptaremos para ti gobiernos que son tuyos, ni gobiernos de tu abuelo, puesto que él es un gobernador nombrado por un gobernador del hijo de tu tío paterno. Que muestre el nombramiento que tiene en su bolsillo, que con toda certeza es de gobernador de tu abuelo el emir de los Creyentes Hisam. ¡Por Dios que no aceptaremos esto para ti! Combatiremos hasta sin ti, volverá al-Fihrí a su primera situación y te dejará el mando".

Se fortaleció su ánimo a consecuencia de esto, supo cuánto se podía contar sobre ellos, despidió sin contestación al emisario, guardó sus presentes para hallarse más poderoso al combatirle, y enseguida se puso en movimiento, manifestando sus intenciones.

(*Fath Al-Ándalus,* trad. Joaquín González, 1889: 58-59.)

9. La destrucción del arrabal de Secunda (Córdoba)

La gran rebelión de los cordobeses contra el emir al-Hakam I fue respondida con una violenta represión y la destrucción completa del gran arrabal de Secunda, que no volvió a ser ocupado. Excavaciones recientes parecen confirmar esta afirmación de las fuentes.

Alhakam ordenó destruir el Arrabal/Grande, su refugio, quemar sus casas y mercados, y borrar y eliminar su huella, en lo que llegó al extremo de dejar su solar convertido en terreno despejado y cultivable, cual si nunca hubiese tenido habitación humana. Vino a ser tema de conversación de la gente y ejemplo que se transmitió hasta países lejanos, relatándolo los contertulios de las siguientes generaciones.

El emir Alhakam contrajo el firme compromiso de desurbanizar los solares del Arrabal y prohibir la construcción en ellos mientras durase el Califato a los descendientes de Hisam [I], dejándolo a sus hijos como legado de obligado cumplimiento, que guardaron tras él, hasta el final de su período.

En las postrimerias de los tiempos de la unidad de Alandalús, a fines del reinado de su último califa, el emir Hisam b. Alhakam b. 'Abdarrahman, cuyo poder estaba en manos de sus chambelanes 'amiries, algunos cordobeses se tomaron la libertad de comenzar a edificar en esta zona vedada de las desaparecidas casas del Arrabal, junto a la alquería de Secunda, cerca de la margen del río, cuando más próspera era la ciudad, y más populosa la aglomeración en sus barrios, extendidos por ambas partes, de sus

habitantes e inmigrantes de todo Alandalús y costa norteafricana, pues les parecía aquél un emplazamiento excelente, ameno y extenso, cuando ya se había quedado pequeña la amplia superficie de Córdoba. Compraron, pues, aquellos solares a sus dueños a precio módico, y comenzaron a construir allí casas y aposentos con ahínco, y se aplicaron a ello, pues el califa Hisam estaba ajeno a ellos, encerrado en su Alcázar y habiendo dejado de aparecer ante sus súbditos y recorrer su tierra.

Hasta que un día subió a una habitación elevada del Alcázar con vistas a aquella margen, buscando solaz y, tan pronto dio su vista en aquellas nuevas construcciones en la zona vedada, lo reprobó, enojado, y preguntó por su alcance. Al conocerlo, aumentó su disgusto, recordando el esfuerzo hecho por sus antepasados y considerando descuido por parte de su chambelán ʿAbdalmalik b. Abi ʿAmir, ausente en aquel momento, el haber dejado perder semejante uso. Se apresuró a escribirle, censurándole su negligencia y ordenándole mandar destruir todo aquello y derribarlo hasta igualarlo con el suelo, volviendo a dejarlo raso como estaba, al tiempo que ensalzaba el recuerdo del legado de su antepasado Alhakam, observado en este punto, y la reprensión bajo severa amenaza a quien lo transgrediera: ʿAbdalmalik se extremó en corregir aquello, suprimirlo y devolverlo a su primer estado.

Las noticias de este terrible suceso de los cordobeses son demasiadas para ser contadas; él fue el que plantó firmemente las tiendas de los marwaníes en Alandalús, que quedaron clavadas en el suelo.

(Ibn Hayyan: *Al-Muqtabis,* II.I, trad. M. A. Makki y F. Corriente, 2001: 80-81.)

10. "Testamento político" de al-Hakam I (822)

Las crónicas oficiales omeyas han conservado los discursos pronunciados por algunos emires a sus respectivos herederos a la hora de la muerte. Pueden considerarse síntesis de las ideas políticas de los mismos. Pero no es posible determinar si realmente se produjeron, o si se trata de inventos de los propios cronistas creados en el marco de las situaciones posteriores.

Dice ʿIsa b. Ahmad Arrazı:

Cuando al emir Alhakam le llegó la hora de la muerte por la enfermedad que le afligía, llamó a su hijo el emir ʿAbdarrahman b. Alhakam y le dijo: "Hijito mío, recuerda lo que te voy a decir y te encomiendo; escúchalo con los oídos y la mente. Yo te he allanado este mundo, te he humillado a los enemigos, enderezado el Califato, puesto a salvo de disensiones y competición: sigue el camino que te he trazado y sabe que la cosa más principal y obligatoria para ti es guardar a tu familia, luego a tu clan, y luego tus clientes y partidarios que los siguen, pues son tus auxiliares, los de tu causa, los partícipes en tus dulzuras y amarguras. Pon en ellos tu confianza, comparte con ellos tu dicha, y sé consciente de su solidaridad, por encima de

aquéllos de la masa de tus súbditos que se alcen a sus mismos rangos, que siempre estarán resentidos de las obras de los reyes, y considerarán pesadas sus cargas. A éstos, quítales las excusas, extendiendo a todos la justicia y escogiendo a los más virtuosos y acertados para juzgarlos y gobernarlos, sin aligerarles la carga del respeto y la atadura del temor, hazles amar la buena conducta y equidad a que los incitas, y en modo alguno les permitas elevarse por cima de su categoría, salvo que veas a persona de espíritu presto y altas cualidades, en cuyo caso lo alzarás y ayudarás, pues el comienzo de toda nobleza es exterior. En ningún momento y situación dejes de retribuir rápidamente al bienhechor por su bien, ni de castigar al malhechor por su maldad, pues ambos determinan el aplauso y respeto que se te tribute.

La base de todo tu poder es el dinero, conservarlo tomándolo de origen lícito y gastarlo con justicia, pues es como el espíritu del reino que gobierna a su cuerpo: no pongas entre tú y él a nadie que supervise su recaudación, atesoramiento y vigilancia de cómo se gasta y da. Y mi último mandamiento a ti es que hagas perfectas tus normas legales. Teme a Dios en cuento puedas, y a Él te confío y en su guarda te pongo".

(Ibn Hayyan*: Al-Muqtabis,* II.1, trad. M. A. Makki y F. Corriente, 2001: 128-129.)

11. El ataque de los vikingos (844)

El primer ataque de los normandos a la Península Ibérica está bien documentado en los textos, tanto el ataque a las costas gallegas, como el saqueo de Sevilla, y la reacción de ʿAbd al-Rahman II, al que se refiere este texto.

Relato de Muʿawiyah b. Hisam Assabınası:

Dice: Los normandos, a quienes Dios maldiga, surgieron de la parte del mar, atacando a los habitantes de Sevilla en el año 230 H., cuando estaba sin muralla, encontrándolos desprevenidos y descuidados por el prolongado espacio de tranquilidad que habían disfrutado bajo la égida de los califas marwaníes, regidores de la comunidad [islámica] en Alandalús. Salieron de sus naves y los pasaron a cuchillo, sin poder defenderse, ni resistirse: los infieles se les impusieron y los dominaron, salvo los que pudieron huir de ellos con sus familias, que fueron muy pocos, apoderándose los normandos de Sevilla durante siete días. Al llegar la noticia al emir ʿAbdarrahman en Córdoba, se apresuró a enviar alcaides al frente de ejércitos para combatir y rechazar a los infieles, movilizando a los que estaban a mano y reclutando además a los hombres valientes de entre sus súbditos, efectivos que salieron sucesivamente, siendo el primero en ser enviado ʿAbdallah b. Kulayb b. Taʿlabah con los escuadrones de caballería de Córdoba, emitiéndose [también] órdenes e instrucciones de reclutar milicias e infantería entre los súbditos de los distritos de llano y montaña del distrito de Córdoba y aledaños, que llegaron en tropeles. Tras aquél mandó el emir a ʿAbdalwahid b. Yazıd Al ʿIskandarani y, a continuación, a Muhammad b. Saʿid

b. Rustum con un numeroso ejército, al que agregó a ʽAbdallah b. Almundir, hijo del emir ʽAbdarrahman b. Muʽawiyah, a quien el emir dio el mando de todos los coreichitas, de los clientes, mandatarios y gentes de su capital cordobesa, enviando junto con él como alcaide a ʽIsa b. Suhayd.

Posteriormente se fueron juntando en Córdoba las tropas de gente de las coras movilizadas y contingentes de milicias que habían acudido al llamamiento, a los que el emir ʽAbdarrahman puso bajo las órdenes de su lugarteniente, el favorito, preponderante en la dirección del estado y osado eunuco Nasr, quien salió tras todos los alcaides, tomando el camino de Carmona, por el que llegó a las puertas de Sevilla, donde atacaron a los normandos con denuedo y resolución, sacándolos de ella ignominiosamente tras sufrir una gran matanza. Tras la derrota, se refugiaron en sus naves ancladas, después que las naves de los musulmanes traídas para combatirles les quemaran treinta de las suyas, retirándose los Infieles en el resto de sus embarcaciones para salir del río de Sevilla y sufriendo allí una gran carnicería con muchos muertos, lo que ocurrió el martes, quedando cinco noches de safar del año 230 H.

Dice Muʽawiyah: El que volvió con las cabezas cortadas a los enemigos de Dios infieles, entre estos alcaides, ganando fama y atribuyéndosele la victoria, fue el eunuco Nasr, lugarteniente y preferido del emir ʽAbdarrahman, que lo enalteció y encumbró aun más en su aprecio, haciéndole un espléndido regalo. Durante varios días la gente vino en tropel a felicitarle por la victoria, y los poetas le recitaron los epinicios y panegíricos que le habían compuesto.

(Ibn Hayyan: *Al-Muqtabis,* II.I, trad. M. A. Makki y F. Corriente, 2001: 318-320.)

12. Circular de ʽAbd al-Rahman III a las provincias sobre la conquista de Bobastro (928)

Se trata probablemente de un documento original, que fue incluido en su obra por Ahmad al-Razi, de donde lo tomó el gran cronista Ibn Hayyan.

En nombre de Dios, el clemente, el misericordioso.

Alabanza a Dios, excelso vencedor, dueño poderoso, perfecto en sus designios, glorificador y auxiliar del islam, humillador y debelador de infidelidad, el que ha enviado a los Profetas y revelado los Libros, confiriendo a Muhammad la calidad de Profeta y ennobleciéndolo con su misión, haciéndole mensajero en albricias y amonestador, lámpara resplandeciente con que ha iluminado lo cierto, y guiado a la fe, poniendo con él sello a los profetas. Dios lo bendijo y lo salvó, santificó, engrandeció, ennobleció y honró, escogiendo para sucederle y eligiendo para presidir su religión a las más excelentes criaturas y sus mejores y más gratos siervos, gente de autoridad y confianza, cumplidores de tradición y eliminadores de sedición, con los que se mantuvo la continuidad de la fe, permaneció derecho el pilar del islam, su tabernáculo erecto y sólidas sus esquinas.

Loor a Dios que hizo del islam salvación de quien a él se aferra y guía de su misericordia, e hizo del politeísmo oprobio de quien lo sigue, guiándole al tormento y mereciéndole castigo. Él hizo de la guerra santa contra sus gentes el mayor de los deberes y otorgó el favor supremo a los que la practican, prometiéndoles galardón en esta vida y la venidera.

Nos, desde que Dios nos honró con el Califato y nos distinguió con la jefatura de sus siervos, no hemos cesado de procurar el objetivo supremo de combatir a sus enemigos, empeñándonos en el apoyo de sus amigos, sin que nos lo impidiera el hastío ni nos distrajera la dejadez, cuando la tierra estaba repleta de infidelidad y rebosante de politeísmo, consolidada la hipocresía y cundiendo el cisma, pues en cada inaccesible peñasco graznaba un cuervo y en cada alta cima desvariaba una cabra, arraigando por la muchedumbre del número y medios, fortalecidos por el largo abandono, de modo que iban rozagantes entre la humanidad, disfrutando de ancho campo, hasta que Dios en su poder nos envió a apartarlos del error y desviarlos de aquella conducta: uno a uno los fuimos buscando y sometiendo, rindiéndolos de bastión tras bastión, buscándolos de uno y otro lugar, empezando por los más próximos pero recorriendo hasta los más alejados, hasta que Dios humilló su poder, calmó su revuelta, debilitó sus ardides, los disgregó y conmovió, evacuando sus fortalezas y siendo uncidos a la obediencia envilecidos por sus crímenes, tras haber segado la espada a culpables y perversos y exterminado la muerte a sus auxiliares y partidarios, de modo que el país volvió a estar tranquilo y en calma, el temeroso, seguro, y el débil, fortificado, siendo reprimidos los malvados pertinaces, y sujetos los falsos y corruptos, para que no pudieran dañar injustamente a los débiles, sin que confiáramos la reparación de todo esto a segunda persona, ni admitiéramos otra cosa que nuestra observación, año tras año, aceifa tras aceifa, hasta que Dios en su poder propició nuestra esperanza, nos otorgó lo deseado y nos llevó al límite que queríamos, gracias a su ayuda y apoyo, y a sus favorables designios en todos nuestros asuntos, habiéndonos dado su paciencia y facilitado las dificultades: loor a Dios, generoso dador de favores y gran gracia.

Era la ciudad de Bobastro base de politeísmo, morada de infidelidad y mentira, gloria y refugio de la cristiandad que allí se acogía y descansaba, en el centro bien nutrido de sus regiones y sagrado, donde quien llegaba podía refugiarse, y quien se acogía estaba a salvo, y así durante el largo tiempo en que le duró la gracia, favorecida durante una época por una fortuna continua en su oposición a los califas que, desde hace cincuenta años, guerreaban contra ella e ingeniaban ardides, mas la defendía el plazo escrito y se intensificaba en ella la sedición iniciada, sin que se la pudiese alcanzar ni poner en ella esperanza. Extendía su perjuicio a toda población, llegaba su maldad a toda cora, se despoblaba toda ciudad, se perdía todo regocijo y eran suyos los provechos que a los demás vedaba en su mayor parte, desde su eminente situación y sólida construcción, excelsa y alta por todas partes, sin igual ni similar, con viviendas amplias y edificios apiñados de puro populosa, a pesar de la holgura de espacio, donde el pequeño nacía para guerrero y al anciano no faltaba qué ordeñar, mientras su señor, confiado, esperanzado y provisto de guarnición, no barruntaba final ni merma de número, ni conmoción de su posesión, ni avatares contrarios de la fortuna que vinieran a alcanzarla.

Nuestro esfuerzo y atención a ella dedicados para posibilitar nuestra empresa, allanando dificultades y rindiendo a los principales hipócritas, fueron medio y estrategia para acabar en ella y entregamos a su asedio, procurando arruinarla y debilitarla, sin parar mientes en el costo, pues nada nos parecía excesivo en el empeño, movidos por la esperanza de una resolución encaminada al más remoto objetivo, capaz del esfuerzo de recorrer elevados senderos. Cuando quedaron desiertas las fortalezas vecinas, se vio privada de los bastiones inmediatos, cortados sus vínculos, secos sus arroyos, acabadas sus comodidades, quedándose sola con las provisiones que podía guardar, nos fuimos a ella en persona con nuestro empeño, levantando altas ciudades y elevadas fortalezas y emplazando caídes y fuerzas con abundante número y pertrechos mientras continuábamos el hostigamiento, cerco y vigilancia de sus moradores, impidiéndoles el aprovisionamiento en cualquier dirección, negando acogida a tránsfugas de cualquier clase, matando a cuantos entraban o salían de ella y cautivando, en su caso, a las mujeres y menores. Sufrieron esta inesperada conducta con la mayor constancia, pero los agotaba el sitio y la vigilancia continua mientras muchos morían y otros eran hechos cautivos, hasta ver que no podrían aguantar, ni mantenerse, ni acostumbrarse y que no tenían escape de su situación, y quisieron engañarnos ofreciendo sumisión para librarse de nuestro empeño, con la obediencia y la reintegración en la comunidad, sin otra intención que tener un respiro y aflojar el dogal, pero no escuchamos tales peticiones suyas, ni aceptamos tal proceder, pues sabíamos que aquella facción infiel de corazones resentidos y aferrados al odio y el mal seguía enferma de su infección, inclinada a la sediciosa infidelidad, por lo que les negamos la permanencia en el nido de perdición y les permitimos salir rindiéndose y dispersándose, a lo que se apresuraron por necesidad, salvándose del asedio, para lo que les dimos amplio *amán*.

Encargamos al visir Ahmad b. Muhammad b. Hudayr que se adelantara a presenciar su salida y hacerse cargo de la rendición, cumpliéndoles el *amán* y protegiéndolos, como hizo, marchando a Talyayra, la ciudad construida contra Bobastro, dando orden de que partieran, lo que hicieron en bandadas, marchando precipitadamente y dispersándose por doquier, cada cual a su querencia, entrando en ciudades leales y haciéndose súbditos ordinarios. Quedó atrás su jefe, Hafs b. ʻUmar, tan trémulo y asustado que no quería salir ni calmaba el *amán* su inquietud, pues temía que cualquier mano lo prendiera y hasta a las ramas de los árboles que se le engancharan, estando a punto de morir de terror, pero el visir Ahmad b. Muhammad b. Hudayr lo tranquilizó y calmó con la benignidad de nuestro otorgado amán, hasta que, confiado y tranquilo, salió el último de los acogidos al salvoconducto, quedándose su ciudad, lugar de perdición, púlpito de disensión y veta de error, tras haber tenido tantas murallas, edificios y alcazabas y contener tantos vergeles y obras, vacía de pobladores y tan desierta como si no hubiera estado poblada el día anterior, pues "Dios los alcanzó por donde no pensaban y puso terror en sus corazones" a causa de su culpa: en nada quedó todo el bienestar y gracia que allí habían gozado y cuanto el demonio les había dado para seducirlos, pues sus populosos, ricos y cuidados parajes quedaron más vacíos que el desierto y más desolados que una tumba. Así cumple Dios su propósito, aunque dé largo plazo a los

infieles y sea paciente con los criminales: "Cuando pide cuentas a las ciudades inicuas, son cuentas duras y dolorosas".

Luego ordenamos la destrucción de Bobastro, la demolición de sus murallas y paredes y de cuantos palacios, casas, almacenes y edificios allí se alzaban, dejándola nuevamente como monte pelado, como había sido en un principio en la Antigüedad, para borrar la estancia de los injustos Infieles y destruir el paradero de los engreídos politeístas, erradicando su morada y haciendo desaparecer las huellas de la falsedad, "y quedó como gavilla cortada", e hicimos llegar al arrepentido Hafs a la seguridad, apoyo y perdón que nos habíamos dignado concederle, tratándolo con la conocida benevolencia que puso Dios entre nuestras cualidades y predomina en nuestras acciones, hasta el punto de tranquilizarlo y regocijarlo.

Ten esto sabido y obsérvalo; da muchas gracias a Dios y haz que se lea esta misiva que te dirijo a los musulmanes de tu zona, en la mezquita de tu lugar, para que alaben a Dios por el gran favor que les ha concedido, y le den gracias por el mal que les ha atajado, pues con sobreabundantes loores se mantiene su beneplácito y son atraídas nuevas gracias, si Dios quiere, pues en Él está la ayuda.

Redactado el jueves, 5 de *du l-hiyya* del año 315 (31 enero 928).

(Ibn Hayyan: *Al-Muqtabis,* V, trad. M.ª J. Viguera y F. Corriente, 2001: 173-177.)

13. Relaciones comerciales (942)

Desde el siglo IX *las relaciones comerciales de Al-Ándalus con los territorios del entorno no hicieron sino incrementarse, con la subsecuente proliferación de las embajadas y la llegada de comerciantes a Córdoba. La arqueología ha empezado a encontrar numerosos materiales de importación en la costa (Málaga, Pechina, etc.), aunque aún son escasos en el interior.*

A fines de *yumada* II de este año (21 de marzo del 942) hicieron alto en Córdoba los comerciantes amalafitanos, llegados a Al-Ándalus por mar para comerciar con sus mercancías, sin que se supiera que, antes de an-Nasir hubieran nunca entrado en este país ni recalado en sus puertos, ni por tierra ni por mar, pues se acogieron al salvoconducto del sultán y trajeron de su país peregrinos productos como excelente raso y púrpura, y otras mercancías preciosas, cuya mayor parte adquirió an-Nasir a precio módico, y el resto, sus súbditos y los comerciantes de la capital. Todos hicieron buen negocio y quedaron satisfechos de las transacciones, continuando en adelante sus venidas a Al-Ándalus con gran provecho.

(Ibn Hayyan: *Al-Muqtabis,* V, trad. M.ª J. Viguera y F. Corriente, 1981: 359.)

El martes, 8 de *du lhiyya* de este año (24 de agosto de 942), llegó a la corte de an-Nasir un embajador del señor de la isla de Cerdeña, pidiendo paz y amistad. Con él llegaron comerciantes de Amalfi, conocidos en Al-Ándalus como *malfatanin,* con

diversas mercancías preciosas, como lingotes de plata pura, raso [...] y otros objetos, que resultaron muy útiles.

(Ibn Hayyan: *Al-Muqtabis* V, trad. M.ª J. Viguera y F. Corriente, 1981: 365.)

14. Juramento a Al-Hakam II (961)

Después de la proclamación de un nuevo califa se producía el juramento de los súbditos, empezando por los más allegados y los diversos sectores administrativos, políticos, etc. de Córdoba, seguido por los de las provincias. El siguiente texto relata alguna de las ceremonias relacionadas con el juramento a al-Hakam II.

Subió al trono Al-Hakam al-Mustansir Billah el día siguiente de la muerte de su padre, que fue jueves; cuidó con el mayor celo de mantener en buen orden el reino; expidió mensajes a las provincias, dándoles cuenta de su elevación al trono y pidiendo al pueblo que le prestara el juramento de fidelidad. A partir del citado día comenzó a cuidarse de la administración de su imperio, de poner en estado de defensa su reino, y mantener en sujeción sus fortalezas y el orden o disciplina de sus ejércitos. Primeramente tomó el juramento de fidelidad a los esclavos de su palacio, que eran los eunucos, llamados los grandes califas, como Chaafar, prefecto de la caballería y de la fábrica de tapices y otros de los más principales, quienes fueron encargados de recibir el homenaje de sus inferiores y subordinados, pertenecientes a sus clases, y de otros. Hizo que vinieran a su presencia por la noche, además de éstos, los grandes *catibes* o secretarios, almocadenes o capitanes y oficiales, quienes les prestaron homenaje. Terminada la Jura del personal de palacio, dio orden al mayor de su reino [a su primer ministro] Chaafar Ben Uthman que hiciera comparecer a su hermano uterino Abu Marwan Ubayd Allah, pues que su presencia era necesaria para la *baia,* sin que valiera excusa alguna; y mandó igualmente a Musa ben Ahmad ben Hudayr que fuera a buscar a su segundo hermano uterino Abu Asbagh Abd al-Aziz. Ambos se fueron cada uno con un destacamento del *chund*, en busca de uno y otro príncipe, y los condujeron al palacio de Medina al-Zahra. Envió además Al-Hakam algunos principales personajes con caballería para que condujeran al alcázar a sus otros hermanos, que a la sazón eran ocho. Todos llegaron a Al-Zahra por la noche, y fueron alojados, según sus categorías, en los pórticos de la casa real. Tomaron asiento (al día siguiente) en los salones de levante y de poniente; Al-Mustansir Billah ocupó el sillón del trono en el más amplio de los pabellones dorados de la parte oriental que había en el *sath al mumarrad.* Fueron los hermanos los primeros que se acercaron a él y le prestaron juramento, escucharon en silencio la lectura del texto de la *baia*, y se comprometieron [a observar] mediante los juramentos reglamentarios cuanto en ella se expresaba; después los visires o ministros, sus hijos y hermanos; a continuación los *Sahib* al-Churta y diversas clases de empleados. A derecha e izquierda del califa se sentaron sus hermanos, los visires y los primates, excepto Isa Ben Futays, que estaba de pie tomando el juramento al pueblo. Se observó el orden con arreglo al ceremonial que se usa en las grandes solemnidades. En el salón que presidía el califa estaban colocados en fila, a derecha e izquierda de la presidencia, los grandes eunucos hasta el extremo de la galería, ocupando cada

uno el puesto que le correspondía, según su dignidad, vestidos de blancas túnicas en señal de duelo y con las espadas ceñidas sobre sus vestidos; seguían los esclavos eunucos con largas cotas de malla y espadas adornadas de pedrerías, situados en el *sath* en dos ordenadas filas. Los pórticos contiguos a éste estaban ocupados por los principales eunucos eslavos de la corte vestidos de blanco y con espada en mano. Inmediatos a éstos sus inferiores de las diversas clases de eunucos eslavos. Los seguían los arqueros, con sus arcos y carcajes a la espalda. A las filas de estos eunucos eslavos seguían los de los siervos cubiertos de pies a cabeza con límpidas armaduras y equipo completo. Comenzaba la formación de las tropas por la casa del *chund* y el orden por los siervos de infantería, esclavos negros, armados de corazas y vestidos de blancos cabás, con cascos eslavos en sus cabezas, y en sus manos escudos de varios colores y adornadas armas, colocados en dos filas que llegaban hasta el extremo del pórtico. Ante la puerta de Al-Sudda estaban formados los centinelas y soldados de la guardia, y por la parte de afuera de la puerta de la Al-Sudda, hasta la de las arcadas, los jinetes; a continuación de ellos formaban la caballería de la guardia, las diversas clases del *chund*, los siervos y los arqueros, cuerpo tras cuerpo, hasta la puerta de la ciudad que da paso a la *sahra* o explanada de las afueras. Terminada la *baia* se dio licencia a la gente para que se retirara, excepto los hermanos del califa, los visires y empleados, que se quedaron en el palacio de Al-Zahra hasta que fue trasladado el cadáver de Al-Nasir, que Dios tenga piedad de él, al alcázar de Córdoba, para ser allí sepultado en la tumba de los califas.

En el mes de *dzu-l-hicha* del año 350, numerosa representación procedente de las provincias se presentó a la puerta del califa Al-Hakam para prestarle homenaje y conseguir lo que deseaba; estaba formada por los toledanos y otros habitantes de las capitales y distritos de Al-Ándalus, que llegados al salón del califa, en presencia de todos los visires y del cadí Mundhir ben Said y principales personajes, se les tomó juıamento y se hizo constar en las actas los testimonios.

(Al-Maqqari: *Nafh al-tib*, trad. M. Antuña, 1929,
Anuario de Historia del Derecho español, VI, 131.)

15. Reformas urbanísticas (971-972)

La arqueología ha mostrado en los últimos años el gran desarrollo urbano alcanzado por Córdoba durante el Califato. Muy pocas noticias acerca del mismo pueden encontrarse en los textos. Las aquí reunidas se refieren a los últimos años del reinado de Al-Hakam II.

[Relato de (las obras de reparación en) el puente]

El miércoles día 5 del mes de *du-l-qa'da* de este año [30 de agosto del 971] se dio comienzo a la construcción de una presa, esmeradamente hecha –cuyos materiales consistían en ramaje de jara traído de la sierra de Córdoba, encuadrado por grandes piedras y arena mezclada con arcilla pura–, a la orilla del Guadalquivir, en Córdoba, junto al puente [romano], con objeto de desviar la corriente del río por aquella zona, a fin de

dejar en seco los pilares [del puente], en los cuales la continua acción del agua, al cabo de mucho tiempo, había ido quitando el revestimiento de yeso, por lo que era de temer su ruina. El Califa, en vista de ello, había dedicado su atención a repararlos y proceder a su rápida restauración. Una vez desviada la corriente, fueron empezados los trabajos para levantarlos de nuevo e igualarlos, a mediados de *du-l-hiyya* de dicho año.

La presa de contención había sido hecha en la parte más baja del río, al oriente de Córdoba, con objeto, según queda dicho, de desviar el agua y dejar al descubierto los cimientos de los pilares que sostienen los arcos del puente y que amenazaban ruina. Asimismo fueron levantadas las piedras de los caces del agua para los molinos inmediatos al Rasıf [el Arrecife], al occidente del puente, con el mismo fin de impedir que el agua llegase a los citados pilares, y para que fuese posible proceder a sanear sus cimientos y consolidarlos. Por estos días se aplicaban a ello los obreros, que afirmaban y reforzaban los pilares con grandes cajones de madera, gruesas barras de hierro, de solidez muy de fiar, y enormes y durísimos bloques de piedra traídos directamente de la cantera, muy revestido todo por fuera con cal, de modo muy perfecto.

El Califa al-Mustansir bi-llah venía personalmente en muchas ocasiones a inspeccionar por sí mismo las obras, para reforzar la autoridad de los encargados de dirigirlas, que eran algunos grandes jalifas, servidores suyos, asistidos de ciertos principales *katibes.* Y cuando no bajaba al sitio de las obras, subía a la azotea que hay encima de la Puerta de la Azuda del Alcázar de Córdoba, y que domina dicho lugar desde tan cerca, que era igual que si estuviera presente. Allí permanecía largas horas, contemplando los trabajos, dando su opinión sobre ellos y animando a los obreros a que los hicieran deprisa, antes de que se echara encima el invierno; todo ello para mirar por sus súbditos y velar por sus intereses. De esta suerte progresaban las obras y se hacía patente la ayuda divina.

Al entrar el año 361, las obras en el puente de Córdoba –que es la madre que amamanta a la ciudad, el punto de confluencia de sus diferentes caminos, el lugar de reunión de sus variados aprovisionamientos, el collar que adorna su garganta y la gloria de sus monumentos insuperables– aumentaban en firmeza y duplicaban en esplendor, tanto por la inminencia de la estación invernal, que ya se echaba encima, como por el incansable celo del Califa. Y no cesaron de progresar y prosperar, hasta que se acabó la restauración, se completó la consolidación y desapareció todo riesgo; lo cual tuvo lugar el domingo 26 de *muharram* de dicho año [18 de noviembre del 971]. Ese día montó a caballo el Califa al-Mustansir bi-llah desde el Alcázar de Córdoba en dirección al puente, y, cruzando el río, lo contempló terminado, por lo cual mostró su alegría y dio su aprobación, publicando su gratitud a Dios por la ayuda prestada.

Una vez acabada la restauración del puente, se puso mano en reparar la brecha que, para poder trabajar en los pilares, había sido forzoso abrir en la presa de los molinos que hay por esta parte y que había sido preciso desmontar. Se trabajó en ello y en consolidarla firmemente con la mayor asiduidad, hasta que todo quedó perfecto y acabado a fines de safar de dicho año [fines de diciembre del 971]. Los molinos empezaron a moler y quedaron como estaban antes, gracias a Dios Altísimo.

(Ibn Hayyan: *Al-Muqtabis,* VII, trad. E. García Gomez, 1967: 77-78.)

[Traslado de la Casa de correos, para ampliar el zoco de los prenderos]

El domingo día 20 de *muharram* [12 de noviembre del 971] se ocupó el visir y zalmedina de Córdoba Ya'far ibn 'Utman, en compañía del *sahib al surta* y zabazoque Ahmad ibn Nasr, en dar cumplimiento a lo dispuesto por el Califa al-Mustansir bi-llah de que la Casa de correos, situada al occidente del Alcázar de Córdoba y a la entrada de su zoco mayor, fuese trasladada a la Casa de las acémilas, situada en la Musara, al extremo de Córdoba; de que esta Casa de las acémilas fuese también trasladada desde ese emplazamiento a la casa situada cerca de la cárcel; junto al Alcázar de al-Na'ura; y de que en la Casa de correos, que quedaba vacía, se instalasen las tiendas de los ropavejeros, con objeto de ensanchar su zoco y ampliar su industria, ya que se quejaban de la falta de espacio y aquella casa estaba contigua a ellos. Con ocuparla dieron cuerpo a una esperanza que colmó sus aspiraciones.

Aquella Casa de correos era una de las edificaciones levantadas por el emir inmigrado 'Abd al-Rahman [I] ibn Mu 'awiya (¡la misericordia de Dios caiga sobre él!).

(Ibn Hayyan: *Al-Muqtabis,* VII, trad. E. García Gómez, 1967: 87.)

[El Califa ordena ensanchar una calle]

El domingo día 17 de *rabı'* I de este año [7 de enero del 972], hizo el Califa al-Mustansir bi-llah una salida solemne a caballo, en la que atravesó el arrabal llamado de Furn Burriel, de los arrabales orientales. Al pasar por la estrecha calzada que hay al norte del foso, dicha vía quedó por completo obstruida con la gente de su cortejo, y, al observar el Califa los inconvenientes de las aglomeraciones que se producían por cortejos de esta índole y el peligro de que en las apreturas cayese la gente al foso contiguo, ordenó, inmediatamente después de su regreso, que se compraran a sus dueños las tiendas de esta calzada, llegando a darles el precio que les conviniera, y que fueran derruidas incorporado su solar a la calzada, para mayor holgura de los transeúntes y en evitación de desgracias; todo ello mirando por sus súbditos y cuidándose de obrar el bien. Así se hizo rápidamente, con gran beneficio general.

(Ibn Hayyan: *Al-Muqtabis,* VII, trad. E. García Gómez, 1967: 89-90.)

[Orden del Califa para ensanchar la calle mayor del zoco]

El sábado día 8 de este mes dio orden el Califa al-Mustansir bi-llah al *sahib al-surta* y zabazoque Ahmad ibn Nasr de que se ensanchara la calle principal del zoco de Córdoba, por ser incapaz para el paso de las gentes y para las aglomeraciones que se producían en ella, mediante el derribo de las tiendas que la rodeaban y estrechaban, con objeto de dar holgura a la calzada y de que no se obstruyera con los que por ella iban y venían; todo ello mirando por el bien del común de los musulmanes y velando por sus intereses. El comisionado lo hizo tal como le fue prescrito.

(Ibn Hayyan: *Al-Muqtabis,* VII, trad. E. García Gómez, 1967: 93.)

16. Jura a Hisam II como Califa (976)

El relato de la jura es el efectuado por Ibn al-Jatib en A'mal. Hubo un doble juramento, primero en vida de al-Hakam II y tras la muerte de éste, otro impuesto por Almanzor. La última parte del texto hace referencia a la oposición de algunos ulemas que consideraban que un niño no podía ser entronizado como califa, y a los que Almanzor hizo juzgar y crucificar.

Dijo Ibn Hayyan en su obra la *Dinastia Amirí:* la mañana del lunes 3 de *safar* del 366/1 octubre del 976, el día después de la muerte de su padre, Hisham hijo de al-Hakam fue designado califa. Las gentes fueron convocadas para que prestasen a *Hisham* juramento de fidelidad, por lo que todos acudieron sin que nadie se negara. La ceremonia duró días y días; mientras, de acuerdo con las órdenes llegadas por escrito a las distintas regiones, en todo Al-Ándalus se juraba a *Hisham,* sin que nadie rehusara reconocerle como nuevo califa. El acta de la jura de *Hisham,* hijo de al-Hakam, fue firmada por eminentes personalidades, sólidas como montañas y mares desbordantes de ciencia; [ulemas] a quienes todo el mundo escucha, hombres de una devoción sin par y de una virtud ejemplar, como el gran cadí *[qadi l-yama'a]* Abu Bakr Yahyá b. Muhammad b. Zarb, con el que bastaría como muestra de fama y honor; el cadí Abu al-Mutarrif 'Abd al-Rahman b. Muhammad b. Isa b. Futays, gran cadí *(qadi 1-qudat)* de Córdoba ... [sigue lista de 138 nombres de ulemas]

Ésta es tan sólo una parte de los que sellaron con su nombre el acta de la toma de la jura de Hisham. Dicha ceremonia se cumplió por primera vez en vida de su padre al-Hakam para volverse a confirmar a la muerte de éste, cuando, según acuerdan los historiadores, Hisham era todavía un niño pequeño. La mayoría de los que firmaron su jura eran de Córdoba; a los demás se les hizo enviar a la capital el pacto de sumisión al califa desde sus zonas respectivas. De todos estos personajes –secuaces del imán de Medina, Malik b. Anas (Dios se complazca de él)– se encuentra mención en la obra *al-Madarik* de Abu 1-Fadl 'Iyad que trató de ellos de forma exhaustiva. Los hemos recordado para que sirvan de ejemplo a quienes, en nuestro tiempo, quieran actuar tal como ellos lo hicieron, en caso de que lo considerara necesario y fuera esta su elección y voluntad. Del mismo modo, hemos enumerado a todos aquellos que fueron entronizados como califa siendo menores de edad [...].

El dictamen que se emitió acerca del caso del *sahib al-radd* 'Abd al-Malik b. Mundhir –uno de los servidores califales que, con un grupo de compañeros suyos, planeó deponer a Hisham y prestar juramento a 'Abd al-Rahman b. Abd Allah b. al-Nasir– evidencia que los [ulemas] consideraban la proclamación de Hisham como correcta y exenta de vicios. En efecto, juzgaron a 'Abd al-Malik b. Mundhir basándose en el versículo coránico: quienes combaten [a Dios y a su Enviado [...] serán masacrados [...]]2. Con esta condena, reiteraron la preferencia acordada al califa Hisam, tal como ha sido recordado. De este modo, la posición de Hisham adquirió fuerza, apoyado en ello por su *hayib* [Almanzor].

(Ibn al-Jatib: *A'mal al-Alam*, trad. Laura Bariani: 58-64.)

Economía, moneda, fiscalidad

17. Sobre la ceca en Córdoba en época de ‘Abd al-Rahman I (s. VIII)

Este texto, situado en época de ‘Abd al-Rahman II, menciona sucesos de época de ‘Abd al-Rahman I, relativos a la escasa producción de moneda.

Dice Isa b. Ahmad Arrazi:

En la época del emir Abdarrahman b. Alhakam se consolidaron en Córdoba la ceca y la manufactura del Tiraz, aunque su origen se remontaba a tiempos de su bisabuelo Abdarrahman b. Muáwiyah, el emir emigrado, y de sus sucesores, si bien no tuvieron importancia ni gran actividad hasta llegar la época de este emir.

(Ibn Hayyan: *Al-Muqtabis,* II-1, trad. de M. Makki y F. Corriente, 2001: 180.)

18. La ceca en Córdoba en época de ‘Abd al-Rahman II. (primera mitad del s. IX)

Este texto, situado en época de ‘Abd al-Rahman II, se debe interpretar en el sentido del espectacular esfuerzo de producción monetaria que realizó dicho emir, en consonancia con su política de reorganización del Estado; por tanto, parece referirse más a una potenciación o incremento de la actividad que a la fundación de la ceca.

Dice Isa b. Ahmad Arrazi:

En el mismo [año] se instituyó en Córdoba también la ceca, comenzando en ella la acuñación de los dirhemes “mancusos” con su nombre, ajustados a su ley, siendo así que no había habido allí casa de la moneda desde que la conquistaron los árabes, efectuando sus gentes sus transacciones con los dirhemes y dinares que les traían los orientales, por lo que el efectivo escaseaba y faltaba, ya que su fuente era el pago de productos agrícolas como trigo, aceite, seda y lino, o productos minerales y similares, que importaban los norteafricanos por mar en la época estival, de donde sacaban el efectivo que circulaba en sus negocios y ventas, hasta que este emir, Abdarrahman tuvo la iniciativa de instituir la ceca. Quien se la mencionó e hizo ver su utilidad fue Harit b. Abdarrahman, conocido por Abussibl, cuyo consejo sobre el particular siguió, encomendándosela, pues era su ayo y favorito, siendo este emir el primero que acuñó moneda en alAndalus y estableció aquí la ceca.

(Ibn Hayyan: *Al-Muqtabis,* II-1, trad. de M. Makki y F. Corriente, 2001: 180.)

19. La fiscalidad de 'Abd al-Rahman II (primera mitad del s. IX)

La reorganización de una política fiscal ajustada y amplia es el soporte indiscutible de la producción monetaria, principal herramienta fiscal del Estado; así, la política fiscal y monetaria de 'Abd al-Rahman II resultan más comprensibles y coherentes.

Dice [Ahmad b. Muhammad Arrazi]:
En sus días adquirieron gran volumen las tributaciones *(gibayat)* devengadas en Alandalús, aumentaros los ingresos de renta inmobiliaria *(harag)* y se instituyeron registros en las cancillerías de las que dependían los impuestos correctos aplicados a la población del país, que vinieron a servir de referencia entre gobernantes y súbditos.

(Ibn Hayyan: *Al-Muqtabis* II-1, trad. de M. Makki y F. Corriente, 2001: 181.)

20. Sobre las rentas en época de 'Abd al-Rahman II (primera mitad del s. IX)

Se trata de una de las primeras menciones sobre las rentas anuales del Estado omeya que, en este caso, es corroborada por las líneas generales de la política monetaria del emir 'Abd al-Rahman II.

Dice Muawiyyah ben Hisam Assabinasi:
En la época del emir Abdarrahman se enderezó el reino de Alandalus y se acrecentó la tributación, alcanzando el millón de dinares dirhemes anuales, siendo así que la recaudación no pasaba [antes] de seiscientos mil.

(Ibn Hayyan: *Al-Muqtabis* II-1, trad. de M. Makki y F. Corriente, 2001: 182.)

21. Sobre la moneda falsa en el zoco (mitad del s. IX)

La reglamentación de las actividades realizadas en el zoco demuestra que, en ocasiones, hacían acto de presencia monedas de baja ley o falsas, que eran objeto de persecución y vigilancia por las autoridades competentes: la presencia en hallazgos de monedas de esta época de ejemplares de estas características ratifica esta actividad fraudulenta. Aún así, el porcentaje de estas monedas falsas es muy escaso respecto del volumen de moneda emitida.

Si apareciesen en el zoco dirhemes de baja ley o mezclados con cobre, no ha de dejar de pesquisar y buscar quién los ha introducido, y en cuanto dé con él, ha

de infligirle duro tormento; mandar que se le pasee en infamia por los zocos como pena para que nadie vuelva a tener tratos con él, por ver si las gentes escarmientan ante el gran castigo que les cayó encima, y luego encarcelarlo según vea. Mande al hombre más de fiar a su alcance que vigile tal cosa en el zoco, a fin de que los dirhemes y dinares de la gente sean buenos y ellos valoricen su moneda, pues esto es lo más importante de que puede preservara a su grey y les será de pro, tanto para su vida eterna como para la temporal, a más de esperarse que ha de ser grato a su Señor y acercarles a Él, si Dios quiere.

(Yahya ibn Umar: *Ahkam al-Suq*, trad. de E. García Gómez, 1957.)

22. La apertura de la ceca por ʻAbd al-Rahman III (primer tercio del s. X)

La puesta en funcionamiento de la ceca de Córdoba, tras varios años de estar cerrada, queda reflejada en este texto, al tiempo que se conocen dos ejemplares de las monedas emitidas en este año.

En este año [316] ordenó an-Nasir la creación de la ceca en Córdoba para acuñar numerario, en dinares y dirhemes, lo que hizo según su traza, siendo designado para el cargo Ahmad b. Muhammad b. Hudayr el martes, quedando trece días de ramadán [3 de noviembre de 928], y comenzando desde entonces la acuñación de oro y plata puros, en lo que fue excelente la actuación de Ibn Hudayr, evitando falsificaciones, pues sus piezas eran del tipo correcto.

(Ibn Hayyan: *Al-Muqtabis,* V, trad. de M.ª J. Viguera y F. Corriente, 1981.)

23. Los prefectos de ceca *(Ashab al-Sikka)* (primera mitad del s. X)

La relación detallada de la secuencia de los diferentes ashab al-sikka, *los prefectos de la ceca, de época de ʻAbd al-Rahman III citados en las fuentes ha sido corroborada por las monedas mismas.*

Dice Ahmad b. Muhammad al-Razi: en este año implantó an-Nasir la ceca para acuñar, lo que no se había hecho desde largo tiempo antes, siendo grande el provecho de la gente y completando las prerrogativas de su estado. La primera designación en la ceca recayó en Ahmad b. Muhammad b. Musa b. Hudayr, luego en Yahya b. Yunus al-Qabri en el 320 (932), luego Muhammad b. Futays, en el 21 (933), luego Said b. Yassas, en el 22 (934), luego su hermano Abdallah en el 27 (938-939), y luego de nuevo Said, quien traicionó su obligación y cometió fraude, que fue des-

cubierto al investigar sus acuñaciones, mereciendo el enojo y la cárcel. Luego se ocupó de la ceca Qasim b. Jalid, autor de la excelente acuñación que es hasta hoy proverbial, muerto luego por mano de sus esclavos, en *du-l-qada* del año 332 (25 junio-24 julio 944). An-Nasir nombró en su lugar a su primo, Abdarrahman b. Yahya el sordo, luego a Muhammad b. Ahmad b. Hudayr, y luego a Abdallah b. Muhammad al-Jarrubi.

(Ibn Hayyan: *Al-Muqtabis,* V, trad. de M.ª J. Viguera y F. Corriente, 1981.)

24. Rentas del Califato (primera mitad del s. X)

Las menciones a las renta califales en época del Califato permiten, en comparación con las del siglo anterior, comprobar el notable incremento en la capacidad recaudatoria del consolidado Estado omeya.

[...] Las imposiciones levantadas sobre el país y la renta de Abd al-Rahman ibn Muhammad, que el total de las rentas hasta el año 340 H./951 d. C. no era inferior a los 20 millones de dinares, poco más o menos, sin contar las mercancías, las joyas labradas, los aparejos de los navíos, así como las piezas de orfebrería.

(Ibn Hawkal: *Kitab al-Masalik wa-l-Mamalik*, trad. M. J. Romani, 1971.)

25. Fraudes en la gestión de la ceca y sus consecuencias (primera mitad del s. X)

La actuación negligente o delictiva de algunos altos funcionarios en el desempeño de sus funciones produjo reacciones rápidas y fulminantes, tendentes a recuperar la confianza en el sistema monetario.

A fines de *rabi* I (23 de diciembre del 941) destituyó an-Nasir a Said b. Yassas del visirato y la ceca conjuntamente, enojándose con él al advertir que cometía fraude en la acuñación de moneda, siendo manifiesta la mala calidad de la emitida durante su mandato. El enojo alcanzó también al doblemente visir, Ahmad b. Abdalmalik b. Suhayd, a quien an-Nasir consideró negligente al ocultarle la alteración de la moneda y dejar de reprender a Said, puesto que era una de las competencias que le había encomendado entre los asuntos de estado, junto a la policía superior, el visirato y la represión de los abusos, de todos los cuales le destituyó y apartó, encargando de la ceca, tras la destitución de Ibn Yassas, a Qasim b. Jalid, a quien ordenó hacer el excelente patrón que se le ha seguido atribuyendo a lo largo del tiempo, pues Qasim se atuvo estrictamente a las órdenes sobre la moneda, con excelente resultado, para satisfacción del sultán y alabanza de sus súbditos […]. En lugar del desti-

tuido Ahmad b. Suhayd, an-Nasir encargó del control del reino a su hijo y heredero al-Hakam, que ayudó a Qasim en el minucioso cuidado de la moneda que se le había ordenado con gran utilidad, hallando en él su sultán un hombre probo y enérgico.

(Ibn Hayyan: *Al-Muqtabis,* V, trad. de M.ª J. Viguera y F. Corriente, 1981.)

26. Costos de Madinat al-Zahra (primera mitad del s. X)

Aunque deben ser tomadas con precaución las referencias a las inversiones en la construcción de la ciudad palatina de al-Zahra, son una muestra de la capacidad de inversión en obras públicas del Estado, al tiempo que sirven de contraste sobre la información de los ingresos estatales.

En su construcción gastó al-Nasir incontables tesoros, ya que se tenía noticia de que los ingresos de Al-Ándalus, en los días de aquel soberano, ascendían a 5.480.000 dinares que producían los impuestos, más 765.000 dinares que rendían los mercados, el quinto del botín tomado al enemigo, y la capitación que se cobraba a los judíos y los cristianos, cuya suma era igual a la de todas las anteriores. De estos ingresos al-Nasir gastaba un tercio para el pago del ejército, un tercio depositaba en las arcas reales y el resto lo aplicaba para la construcción de Madinat al-Zahra y de aquellos otros edificios que se erigieron durante su reinado.

[la suma total que costó la erección de madinat al-Zahra] ascendió anualmente a la cantidad de 300.000 dinares, durante los 25 años que se construyó bajo al-Nasir.

(al-Maqqari: *Nafh*, tad. P. de Gayangos, 1840-1843: 344, 346, 347 y 370-372.)

27. Confiscaciones de al-Hakam II (primera mitad del s. X)

Esta noticia, reflejo de una costumbre en los estados islámicos, no resulta falta de sentido, ya que durante los últimos años de la vida de ʻAbd al-Rahman III la moneda sufrió diversas alteraciones en su peso y ley, aprovechando el deterioro del estado físico del califa; las incautaciones de al-Hakam parecen estar destinadas a recuperar lo obtenido de manera sospechosa o ilícita.

Después de la muerte de ʻAbd al-Rahman ibn Muhammad, en el año 350 [961], la autoridad eligió a su hijo ʻAbu Abd al-Hakam ibn ʻAbd al-Rahman. Éste sometió a confiscaciones a los cortesanos de su padre, se apoderó de las riquezas de sus servidores y ministros que habían vivido continuamente a su alrededor. El resultado de esta operación se elevó a 20 millones de dinares […]. Es así como el Altísimo tiene la costumbre de actuar en caso de beneficios ilícitos, cuando una fortuna es adquirida por la codicia, la injusticia y procedimientos deshonestos.

(Ibn Hawkal: *Kitab al-Masalik wa-l-Mamalik*, trad. M. J. Romani, 1971.)

28. Movilidad de los *sahib al-sikka* en África (mitad del s. X)

El texto menciona los rápidos cambios sufridos en la dirección de la ceca en la que se suceden diversos funcionarios.

Muhammad ibn Abd Allah ibn ʿAbi Amir fue también ascendido al cargo de la *surta wusta* [...]. Se le quitó, en cambio, la prefectura de la ceca, de la que se hizo cargo el *sabih al-surta al-ulya* y caíd de Jaén Yahya ibn Ubayd Allah ibn Yahya ibn Idris; pero aún no había llegado este Yahya a desempeñar el mando de la ceca, ni a sentarse en su puesto, ni a acuñar un dinar ni un *dirham,* cuando se le quitó el cargo para dárselo a Ahmad ibn Muhammad ibn Hudayr, a comienzos del ramadán de este año, y luego, en el mes de *yumada* I, se le añadió a Ibn Hudayr la tesorería, y desempeñó entrambos puestos.

(Isa ibn Ahmad al-Razi: *Anales Palatinos* …, trad. de E. García Gómez, 1967.)

29. Comportamientos de al-Mansur en la ceca (mitad del s. X)

Esta noticia constituye un ejemplo del manejo personalista e interesado que, de los recursos estatales, hace en algunas ocasiones Muhammad ibn Abi ʿAmir en su beneficio.

[...] Muhammad ibn Aflah, uno de los pajes de al-Hakam II, tuvo la ocasión de ir a la ceca con el propósito de vender algunos ornamentos de plata que él poseía. "He gastado en la boda de mi hija", dijo el paje al autor que cuenta la anécdota, "más dinero del que podía gastar, así que en la actualidad estoy reducido a la pobreza y nada tengo salvo un bocado y unos arreos ornamentados [con plata], que llevé a la ceca para obtener su valor en dinero. Habiendo sido presentado a Muhammad ibn Abi Amir, que era el *sahib al-sikka* en ese momento, que se encontraba sentado detrás de pilas de *dirhems* acuñados, le hice saber mi cuita y le dije, cómo había sido reducido a la pobreza por la boda de mi hija. Habiendo escuchado atentamente mi relato, el pareció alegrarse mucho; y pesando arreos, hierro, cuero y todo, me dio su peso en *dirhems,* con los que llené mi gorro. No podía dar crédito a mis sentidos: semejante muestra de generosidad por parte de Muhammad hacia un extraño, al que nunca había visto, cautivó mi corazón hasta tal punto que él, entonces me preguntó si formaría parte de una conspiración para arrebatar el trono a mi señor al-Hakam II, ¡por Dios!, pienso de verdad que yo hubiera aceptado su propuesta. No necesito añadir que una vez contado el dinero, encontré que era suficiente para pagar la dote de mi hija; hecho lo cual me quedó una gran suma para mi uso particular".

(Al-Makkari, *Nafh,* trad. P. de Gayangos, II, 1840-1843: 179.)

30. Sustracciones en el tesoro califal por Subh (segunda mitad del s. X)

El texto narra el pulso mantenido entre Almanzor y Subh (la madre del califa Hisam II) por el control del tesoro califal, del que se estaban sustrayendo importantes cantidades por parte de la segunda, gracias a una artimaña doméstica. Si este capital estaba destinado a financiar una posible sublevación contra los amiríes es difícil de saber, pero las menciones hechas por ʿAbd al-Malik del peligro de una fitna *(guerra civil) así parecen indicarlo.*

Dijo Ibn Hayyan: el hijo del tío materno [??] me hizo un relato de forma resumida de lo que hizo la señora Subh con la complicidad de su hermano Raʿiq. Cuando se produjo la "ruptura" entre ella y su hijo Hisam por una parte y [Almanzor] por otra, Subh hizo salir del alcázar cien cántaros sellados a hombros de servidores eslavones. En ellos había ocultado monedas de oro y plata, bajo una espesa capa de miel, mermelada y otras refinadas conservas cogidas en el alcázar califal. Tras haber anotado cada alimento en la tapa de su envase, Subh se dirigió al prefecto de la capital que comprobó que el contenido de los cántaros correspondía con lo escrito en su relativa tapa [sin darse cuenta de su efectivo contenido]: ochenta mil dinares.

[Almanzor ordenó que se convocara la *yamaʿa* (más adelante se entiende que se trata del consejo de los visires y el de los alfaquíes) y les informó de que el califa estaba demasiado ocupado con sus actividades devocionales como para ocuparse de su dinero, recalcando que su dilapidación constituiría la peor desgracia tanto para los musulmanes como para el poder/dinastía.

La *yamaʿa* opinó que era más seguro que ese dinero quedase en manos de Almanzor quien entretanto cayó enfermo. Como consecuencia, su hijo ʿAbd al-Malik se trasladó a al-Zahira para ejecutar lo decidido en lugar de su padre. Sin embargo, sus contrincantes aprovecharon sin dudarlo este titubeo para ponerse en contacto con el séquito de Hisam e iniciar la rebelión contra el régimen amirí.

Puesto al corriente de que la situación estaba a punto de estallar, Almanzor ordenó a su hijo ʿAbd al-Malik que reuniera en Madina al-Zahira dos mil jinetes fieles y que pasaran allí la noche para prevenir los posibles incidentes. Al día siguiente, alfaquíes y visires acudieron de nuevo a la ciudad de Almanzor y vistas las malas condiciones de salud de éste, resolvieron que su hijo ʿAbd al-Malik se hiciese cargo de trasladar el tesoro privado del califa a al-Zahira.

El 24 de mayo del 996/3 *yumadà* I del 386, ʿAbd al-Malik se puso en marcha hacia el alcázar de Córdoba con los jinetes amiríes que le abrían el paso. Una vez allí, el hijo de Almanzor y los notables –entre quienes destacaba el visir Jalaf b. Hayyan, el padre del historiador Ibn Hayyan– se reunieron de nuevo. ʿAbd al-Malik volvió a insistir en que al robar el tesoro de su propio señor, algunas personas cercanas al califa habían demostrado preferir la "guerra civil" *(fitna)* a la paz, una situación a la que urgía poner fin. Con tales premisas, los notables reiteraron la necesidad de que el tesoro califal fuese llevado a al-Zahira. Reunidos con Hisam II,

los dignatarios refirieron al califa que estaban profundamente preocupados por lo que había llegado a sus oídos, rogándole que aclarara su posición. Hisam II declaró ignorar totalmente lo que estaba pasando, condenando sin reparos las maquinaciones de los oponentes de Almanzor. La asamblea se disolvió tras aprobar el califa que su propio patrimonio fuera trasladado a la ciudad de Almanzor y sometido a su vigilancia.

Los intentos de Subh y de los suyos por impedir a ʻAbd al-Malik alcanzar el tesoro del alcázar, sólo lograron posponer lo inevitable. Fueron necesarios tres días para vaciar las tesorerías. Particularmente difícil fue desposeer de sus riquezas a los altos personajes de la corte califal *(bayt mal al-yayy).* Por iniciativa de Subh, servidores y funcionarios palatinos las defendieron con uñas y dientes. El visir Jalaf b. Hayyan contó a su hijo, el historiador, el odio implacable que inflamaba los ojos de Subh mientras colmaba de maldiciones a Almanzor y a toda su descendencia. ʻAbd al-Malik tuvo que recurrir a todo su autocontrol para no reaccionar a los insultos de Subh. En silencio, aguantó sus agresiones verbales para llevar a cabo lo más pronto posible su misión y abandonar el palacio califal. Solamente cuando el dinero llegó a al-Zahira, impidiendo que sus adversarios pudiesen llevar sus planes a buen término, Almanzor pudo tranquilizarse y empezar a recuperarse].

En monedas, el total de lo que fue llevado ascendía a cinco millones de dinares en dirhames *qasimíes* y a setecientos mil [dinares] yaʻfaríes de oro.

(Ibn Bassam: *Al-Dajira*, I trad. Laura Bariani, I, 70-73.)

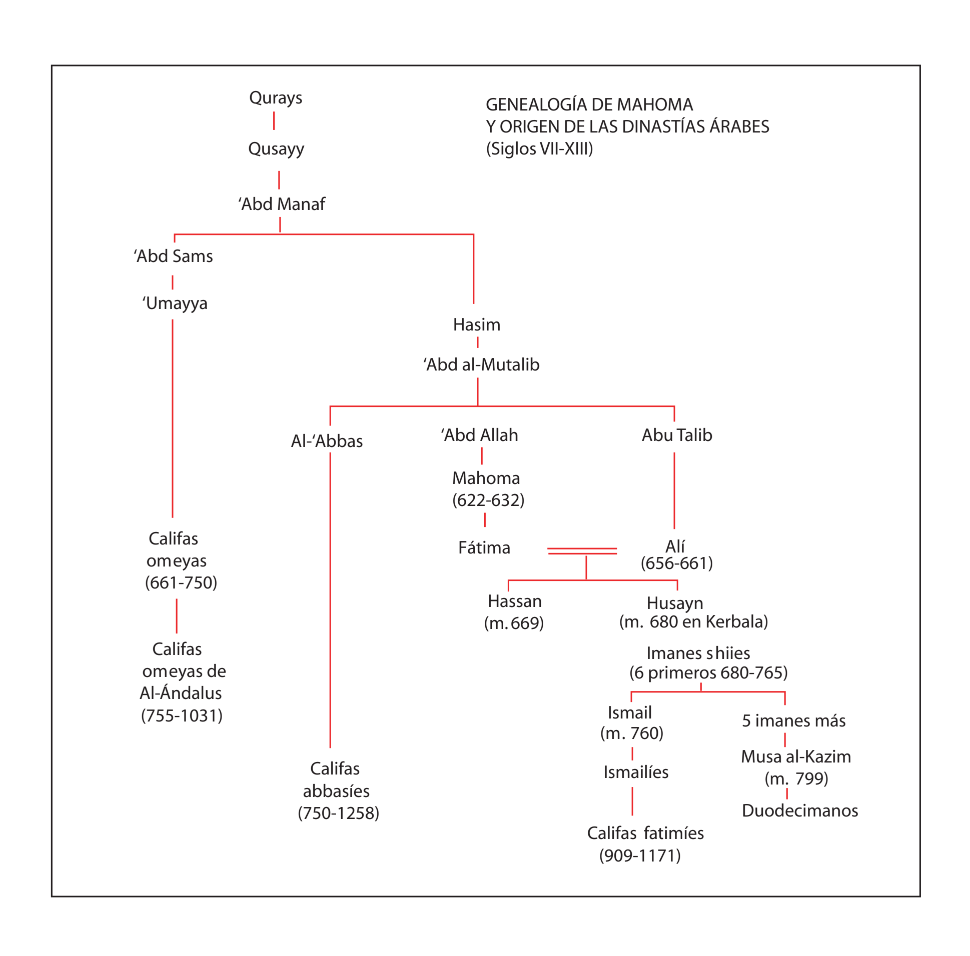
31. Saqueo de al-Zahira (1009)

La deposición de Hisam II fue seguida del saqueo de la ciudad creada por al-Mansur, al-Zahira, recogiendo las crónicas las importantes riquezas de todo tipo que se encontraron en ella, destacando el tesoro acumulado por los amiríes.

[...] Se dice que el dinero de az-Zahira que llegó al sublevado Muhammad, en tres días, fue de cinco millones quinientos mil dinares, y en oro un millón quinientos mil dinares. Luego, después de eso, se encontraron allí jarras llenas de monedas *(waraq),* enterradas en tierra, por un valor de doscientos mil dinares.

(Ibn Idari: *Al Bayan al-Mugrib*, trad. F. Maíllo, 1993: 65.)

Apéndice de dinastías y gobernantes



Primeras dinastías árabes

Califato ortodoxo (capital en La Meca y Medina)

Abu Bakr	632-634	Unificación de la Península Arábiga
‘Umar	634-644	Conquista de Siria, Palestina y Egipto
‘Uthman	644-656	
‘Alí	656-661	

Califato omeya (capital en Damasco Al-Ándalus y norte de África)

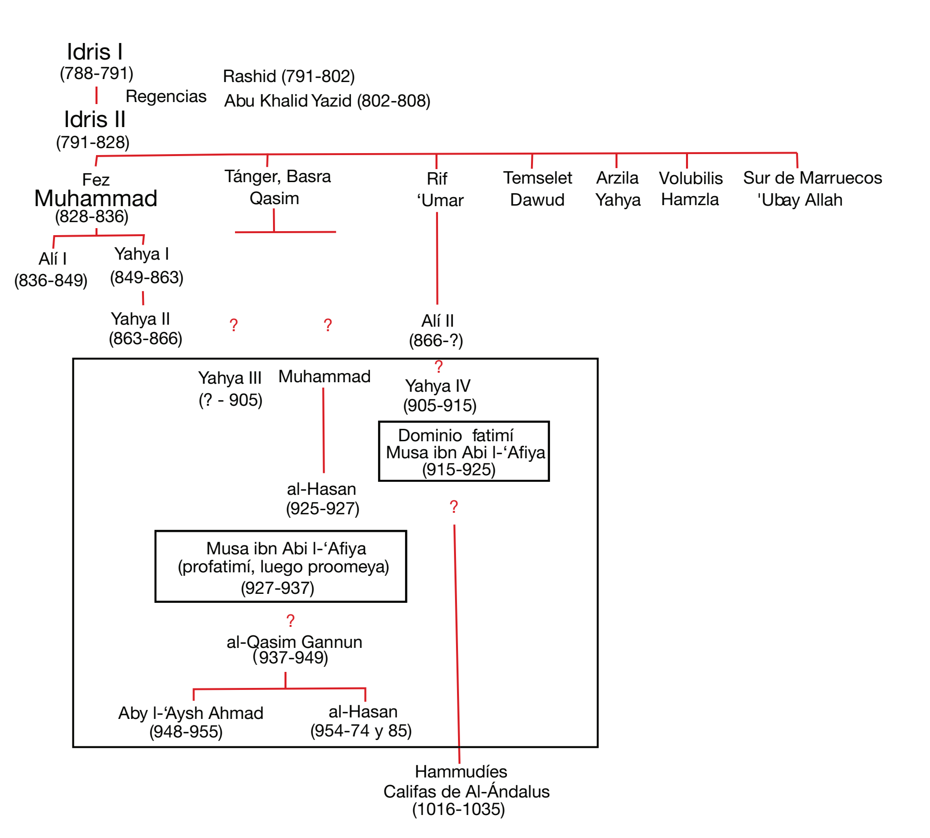
Mu‘awiya I	661-680	Primera conquista de Tripolitania e Ifriqiya
Yazid I	680-683	Derrota en Ifriqiya y retroceso a Egipto
Mu‘awiya II	683-684	
Marwan I	684-685	
‘Abd al-Malik	685-705	Segunda conquista de Tripolitania e Ifriqiya
al-Walid I	705-715	Conquista del Magreb y la Península Ibérica
Sulayman	715-717	
‘Umar	717-720	
Yazid II	720-724	
Hisam	724-743	Gran sublevación beréber
al-Walid II	743-744	Los *aynad* sirios en Al-Ándalus
Yazid III	744	
Ibrahim	744	
Marwan II	744-750	

Califato abbasí (Al-Ándalus y norte de África)

Abu’l-‘Abbas	749-754	
al-Mansur	754-775	Emirato omeya de Al-Ándalus
Bagdad, capital desde el 762		
al-Mahdi	775-785	
al-Hadi	783-786	
Harun al-Rashid	786-809	Emiratos de ibn Rustem, Ibn Aglab e Idris
al-Amin	809-813	
al-Ma’mun	813-833	Aparecen los vikingos en el Mediterráneo
al-Mu‘tasim	833-842	
Capital en Samarra (836)		
al-Watiq	842-847	
al-Mutawakkil	847-861	
al-Mustansir	861-862	
al-Musta‘in	862-866	
al-Mu‘tazz	866-869	

al-Muhtadi	869-870	
al-Mu‘tamid	870-892	
Capital vuelve a Bagdad (891)		
al-Mu‘tadid	892-902	
al-Muktafi	902-908	
al-Muqtadir	908-932	Califato fatimí (Túnez) y omeya (Al-Ándalus)
al-Qahir	932-934	
al-Radi	934-940	El califa abbasí queda como jefe religioso
al-Muttaqi	940-944	
al-Mustakfi	944-946	
al-Muti’	946-974	Califato fatimí de Egipto (969)
al-Ta’i‘	974-991	
al-Qadir	991-1031	Fin del Califato omeya de Al-Ándalus

Dinastía Idrisí. Reparto de Idris II y dominio de Fez



Gobernadores dependientes de Damasco

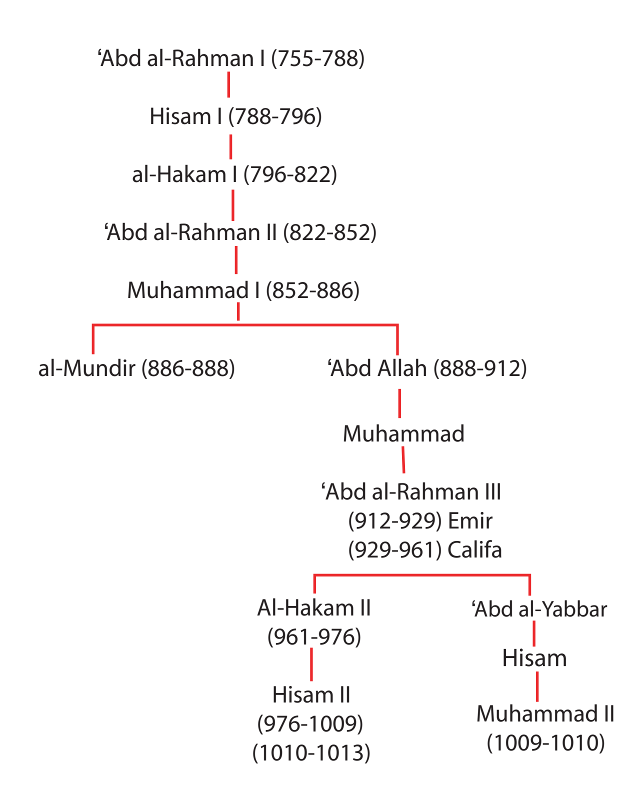
(Nombrados, salvo excepciones, por el walí de Ifriqiya)

‘Abd al-Azziz[1]	714-716
Ayyub ibn Habib al-Lajmi[2]	716
al-Hurr	716-719
al-Sahm[3]	719-721
al-Gafiqí[2]	721
‘Anbasa	721-726
Yahya b. Salama	726-728
Hudayfa b. al-Ahwas al-Qaysi	728-729
‘Utman b. Ani Nis‘a	729
al-Haytam b. ‘Ubayd	729-730
Muhammad ibn ‘Abd Allah[2]	730
‘Abd al-Rahman al-Gafiqi (2.ª vez)[3]	730-732
Ibn Qatan	732-734
‘Uqba b. al-Hayyay	734-740
Ibn Qatan (2.ª vez)[2]	740-742
Baly[3]	742-743
Ta‘laba[4]	743
Abu l-Hattar[3]	743-745
Tuwaba b. Salama[5]	745-746
Yusuf al-Fihrí[5]	746-755

---

[1] Nombrado por su padre, Musa ibn Nusayn
[2] Elegido por los baladíes (en su mayoría “interinos”)
[3] Nombrado por el califa
[4] Elegido por los *aynad* sirios
[5] Coalición de baladíes y sirios

Dinastía omeya de Al-Ándalus





Los b. Qasi*

- Qasi ¿Casio?
  - Fortún
    - Musa (789-978)
      - Mutarrif (m. 799)
      - Fortún (m. 802)
        - Musa
          - Musa (m. 862) & Assona
          - Mutarrif (m. 798 en Pamplona)
          - Yunus
          - Yuwartas
          - Íñigo
          - Lubb (Sus hijas se casaron con los hijos de Íñigo Sánchez)
          - García
        - Zahir
  - Abu Tawr
  - Abu Salama
  - Yunus
  - Yahya

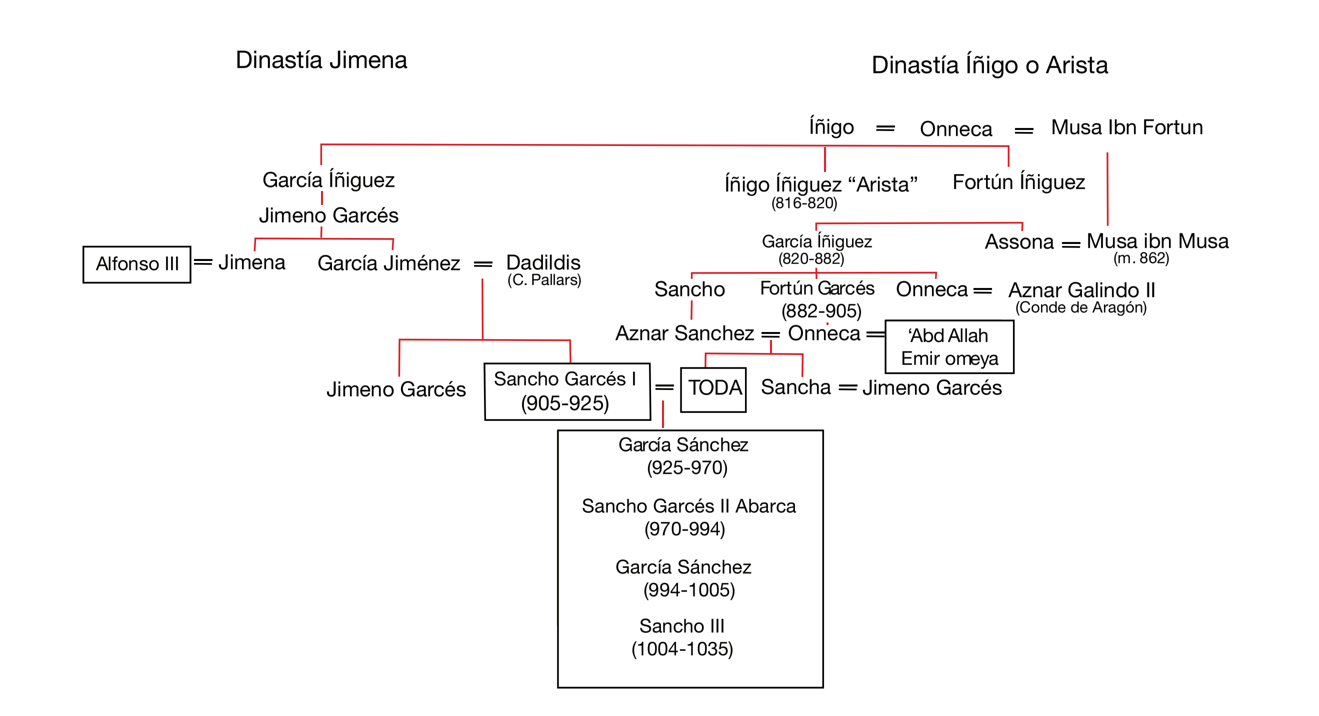
- Jimeno & Onneca
  - Fortún
  - Íñigo Arista
    - García Íñiguez (m. 859)
    - Assona & Musa (m. 862)

Musa (m. 862) y Assona & ... (&):

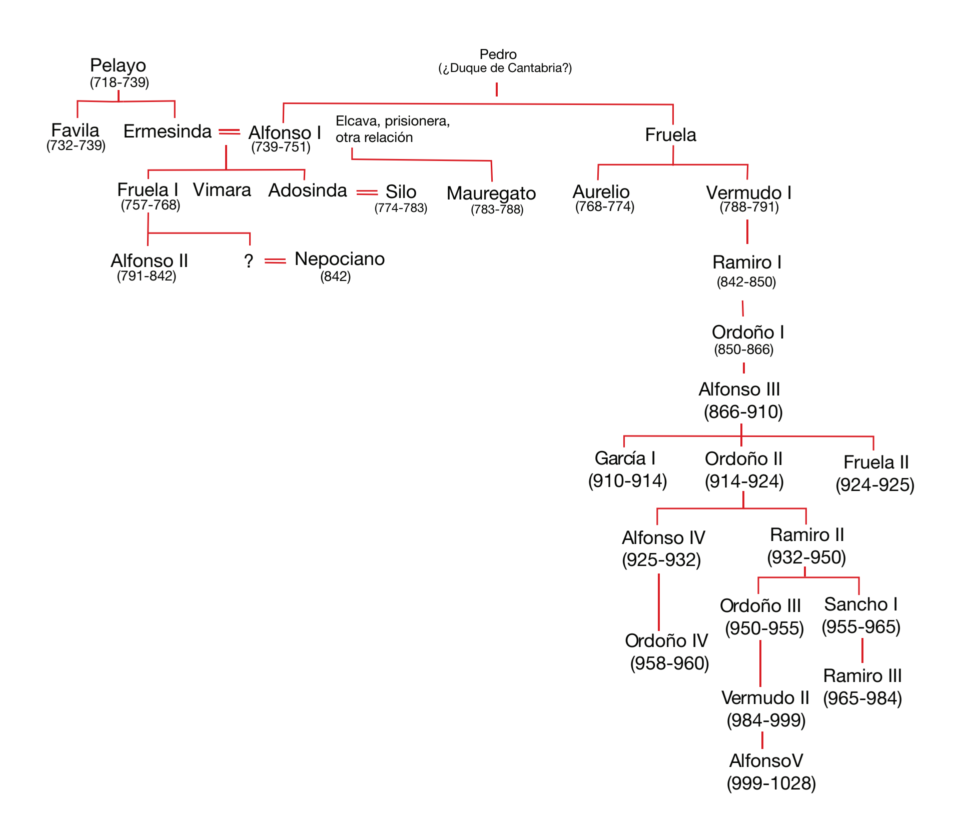
- Oria
- Lubb (m. hacia 875)
  - Mutarrif (Su hija se casará con el Conde Raimundo de Pallars)
  - 'Isa
  - Muhammad (m. 898)
    - Lubb (m. 907)
      - 'Abd Allah
      - Muhammad
        - Lubb
      - Fortún
    - 'Abd Allah (m. 915-16)
      - Muhammad (m. 923-924)
      - Musa
      - Fortún
      - 'Abd Allah
      - Urraca = Frurela II de León (924-925)
        - Ordoño
        - Ramiro
    - Musa
    - Yusuf
    - Yunus
    - Mutarrif (m. 915-16 por Muhammad b. 'Abd Allah b. Lope)
- Mutarrif (Crucificado en Córdoba en 873)
  - Muhammad, Musa, Lubb (crucificados en Córdoba en el 873)
  - Yusuf
  - 'Abd Allah
  - Isma il
- Fortún (m. hacia 880)
  - Isma'il, Muhammad, Lubb (muertos por Muhammadb. Lope)
  - Musa
- Isma 'il (m. 889)
  - Muhammad (m. 906)
  - Musa (m. en Huesca)
  - Sa'id (m. en Córdoba)

* según Leví-Provençal con modificaciones de M.ª Y. Viguera

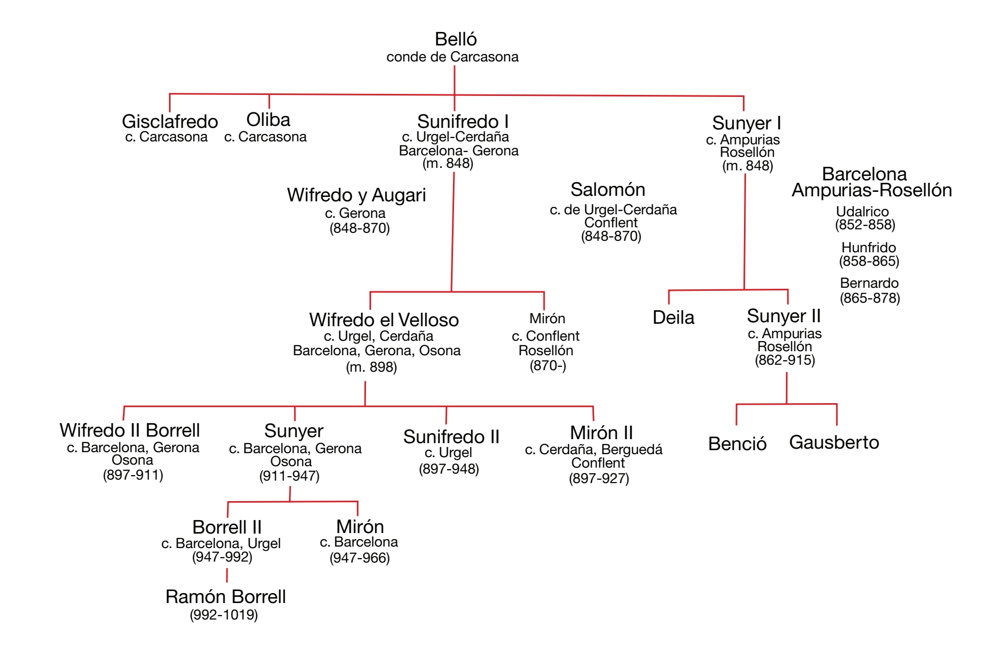
Dinastías de Navarra



Dinastía asturleonesa



Condados de Cataluña



Bibliografía

La bibliografía se ha dividido en dos partes; la primera recoge las traducciones de las fuentes árabes y la segunda incluye los estudios recientes.

Fuentes árabes

La mayoría de las crónicas latinas de la época sólo se refieren a Al-Ándalus en el contexto de los enfrentamientos, por lo que sólo hemos incluido aquí las de mayor interés. En lo que se refiere a las árabes, al tratarse de una obra dirigida a un público que en general no tiene conocimientos de la lengua árabe, hemos optado por citar sólo las obras traducidas al castellano –más raramente al francés–, aun admitiendo que si por lo general se cumple el dicho "traduttore, tradittore" en el caso del árabe ello suele ser aún más frecuente.

Ajbar Machmu'a. Colección de tradiciones. (1867): Lafuente Alcántara, E. (ed. y trad.) Madrid. (Ed. facsímil 1984).

'Arib (1992): *La Crónica de 'Arib sobre Al-Andalus*. J. Castilla (trad.). Granada.

Al-Bakri (1982): Ubayd: *Kitab al-masalik wa-l-mamalik*. Vidal Beltrán, E. (trad.). Geografía de España, Zaragoza.

Castelló Moxó, F. (1976): "Descripción nueva de Córdoba musulmana. Traducción y notas". *Anuario de Filología de la Universidad de Barcelona*, vol. 2, pp. 123-154.

Crónica anónima de 'Abd al-Rahman III al-Nasir (1950): Leví-Provençal, E. y García Gómez, E. (ed. y trad.). Madrid-Granada.

Crónica del Moro Rasis (1975): Catalán, D. y Andrés, M.ª S. de (eds.). Madrid.

Crónica mozárabe del 754 (1980): López Pereira, J. E. (ed. y trad.). Zaragoza.

Fath al-Andalus. La conquista de al-Andalus (2002): Penelas, M. (trad.). Madrid.

García Gómez, E. (1967): *Anales Palatinos del Califa de Córdoba al-Hakam II. El califato de Córdoba en el Muqtabis de Ibn Hayyan*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid.

García Gómez, E.; Leví-Provençal, E. (1981): *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn 'Abdun*. Sevilla .

Gaspariño García, Sebastián (2007): *Historia de Al-Andalus según las crónicas medievales, IV: 718-756. El período de los gobernadores.* Fajardo el Bravo, Lorca.

Guichard, P. (1990): *L'Espagne et la Sicilie musulmanes aux XI et XII siecles*. Press Universitaires de Lyon, Lyon.

Al-Himyari (1938): *La Penínsule Ibérique au Moyen Age d'après le Kitab al-Rawd al-mi'tar d'ibn 'Abd al-Mun'im al-Himyari*. Leví-Provençal, E. (ed. y trad.). Leiden.

Ibn 'Abd al-Hakam (1948): *Conquete de l'Afrique du Nord et de l'Espagne*, Gateau, A. (ed. y trad.), Argel, 2.ª ed.

Ibn al-Atir (1898): *Annales du Maghreb et de l'Espagne*. Fagnan, E. (trad.). Argel.

Ibn Hayyan (1950-1960): *Muqtabis. Kitab al-Muqtabis Chronique du règne du calife umaiyade Abd Allah à Cordoue*. Antuña. M. (ed.). París, 1937. Guráieb, J. E. (trad.) Cuadernos de Historia de España 1950-1960, Buenos Aires.

— (1981): *Crónica del Califa 'Abdarramanh III an-Nasir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*. Viguera, M.ª J. y Corriente, F. (trads.). Zaragoza.

— (2001): Al-Muqtabis. *Crónica de los emires Alhakam I y 'Abdarrahman II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*. Mahmud Ali Makki y Corriente, F. (trads.). Zaragoza.

Ibn Hawwkal (1971): *Configuración del mundo. (Fragmentos alusivos al Magreb y España)*. Romaní Suay, M.ª J. de (trad.). Anubar Ediciones, Valencia.

Ibn Hazm (1957): *Yamharat ansab al-'arab*. Terés, E. (trad.). "Linajes árabes en al-Andalus, según la 'Yamhara de Ibn Hazm". Al-Andalus, XXII, pp. 55-111 y 337-376.

— (1974): Naqt al-'arus. Seco de Lucena, L. (trad.). Valencia.

Ibn 'Idari (1904): *Al-Bayan al-Mugrib*. Fagnan, E. (trad.). *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée Al-Bayano' l-Mogrib,* vol. II. Argel.

— (1993): *La caída el Califato de Córdoba y los Reyes de Taifas (al-Bayan al-Mugrib)*. Maillo, F. (trad.). Universidad de Salamanca, Salamanca.

Ibn al-Qutiyya (1868): *Ta'rij iftitah al-Andalus*. Ribera, J. (ed. y trad.). *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés*. Madrid.

Gayangos, P. de (1840-43), *The history of the mohammedan dynasties in Spain*. Londres.

Al-Idrisi (1969): *Description de l'Afrique et de l'Espagne*. Dozy, R. y Goeje, M. J. de (ed. y trad.) Leyden, 1866. Ámsterdam (ed. facsímil)

Al-Jusani (1985): Muhammad ibn Harit, Kitab al-Qudat bi-Qurtuba, Ribera, J. (trad.). *Historia de los Jueces de Córdoba por AlJoxami*. Granada.

Leví-Provençal, E. y García Gómez, E. (eds.)(1982): *El siglo XI en primera persona. (Las "memorias" de 'Abd Allah, último rey zirí de Granada).* Madrid.

López López, A. C. (1990): *Un tratado agrícola andalusí anónimo*. Granada.

Al-Maqqari, Nafh al-tib min gusn al-Andalus al-ratib, en Gayangos, P. de, 1840-1843.

Menéndez Pidal, R. (ed.) (1977): *Primera Crónica General de España*. Madrid.

Yaqut al-Hamawi (1974): *Mu'yam al-buldan. (Diccionario de los paises)*. Gamal 'Abd al-Karim (trad.). *La España musulmana en la obra de Yaqut*. Cuadernos de Historia del Islam, Granada.

Ximénez de Rada, R. (1989): *Historia de los hechos de España*. Alianza, Madrid.

Estudios recientes

Hemos incluido en esta bibliografía los estudios citados en el texto. La renovación que en los últimos años se ha producido en algunos aspectos de la interpretación sobre la historia de este período, y sobre todo en el caso de la documentación arqueológica, nos ha obligado a preparar una bibliografía algo más extensa de lo previsto, con el fin de recoger algunas de las novedades más recientes.

Abadal, R. d' (1953): "El paso de septimania del dominio godo al franco a través de la invasión sarracena 720-768". *Cuadernos de Historia de España*, XIX.

Acién, M. (s/f): "Málaga Musulmana (siglos VIII-XIII)", en *Historia de Málaga*, 169-240, Málaga.

— (1984): "La formación y destrucción de al-Andalus", en *Historia de los Pueblos de España. Tierras Fronterizas I Andalucía, Canarias*, 21-45. Barcelona.

— (1987): "Madinat al-Zahra' en el urbanismo musulmán". *Cuadernos de Madinat al-Zahra'*, 1: 11-26.

— (1989): "Poblamiento y fortificación en el Sur de al-Andalus. La fortificación de un país de Husun". III Congreso de Arqueología Medieval Española, 135-150. Oviedo.

— (1993): "La cultura material de la época emiral en el Sur de al-Andalus. Nuevas perspectivas", en Malpica, A. (ed.), *La cerámica altomedieval en el sur de al-Andalus*, 153-172. Universidad de Granada.

— (1995): "La fortificación en al-Andalus", en *La arquitectura del islam occidental.* El legado Andalusí, Barcelona.

— (1997): *Entre el feudalismo y el islam. 'Umar ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia.* Jaén.

— (1998a): "Los hammudíes, califas legítimos de Occidente en el siglo XI", en Laliena, C. y Utrilla, J. F. (eds.), *De Toledo a Huesca. Sociedades medievales en transición a finales del siglo XI (1080-1100)*, 45-49. Zaragoza.

— (1998b): "Sobre el papel de la ideología en la caracterización de las formaciones sociales. La formación social islámica". *Hispania,* LVIII: 3, 200, 915-968.

— (1999): "Poblamiento indígena en Al-Andalus e indicios del primer poblamiento andalusí". *Al-Qantara*, XX, 1: 47-63.

— (2000): "La herencia del protofeudalismo visigodo frente a la imposición del Estado islámico", en *Visigodos y omeyas. Un debate entre la antigüedad tardía y la alta edad media*. *Anejos de AEspA XXIII:* 429-441, Madrid.

— (2001): "Del Estado califal a los estados taifas. La cultura material", en *V. Congreso de Arqueología Medieval Española*, 2: 493-513, Valladolid.

— (2006): "Las torres/*buruy* en el poblamiento andalusí", en *Al-Andalus. Espaço de mudança. Homenagem a Juan Zozaya*, 21-28, Mértola.

Acién, M.; Castillo, F. y Martínez, R. (1990): "Excavación de un barrio artesanal de Bayyana (Pechina, Almería)", en *Archéologie islamique*, 1: 147-168.

Acién, M. y Vallejo, A. (1998): "Urbanismo y estado islámico: de Corduba a Qurtuba-Madinat al-Zahra", en *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Magreb occidental*, 107-136. Madrid.

— (2000): “Cordoue”, en *Grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, en Garcin, J.-Cl. (ed), 117-134. Roma.
Aguilar, V. y Marín, M. (1995): “Las mujeres en el espacio urbano de al-Andalus”, en *Casas y palacios de al-Andalus*, 39-44. Barcelona.
Arce, F. (1992): “Los monasterios cordobeses de Tblanos y Peñamelaria a la luz de los textos y su entorno histórico”. *Boletín de Arqueología Medieval*, 6: 157-170.
Asín Palacios, M. (1934): “Un códice inexplorado del cordobés ibn Hazm”. *Al-Andalus*, 2: 1-56.
Ávila, M.ª L. (1985): *La sociedad hispanomusulmana al final del Califato (Aproximación a un estudio demográfico)*. Madrid.
— (1995): “La estructura de la familia en Al-Andalus”, en *Casas y Palacios de Al-Andalus*, 33-37. Barcelona.
Ayala Martínez, C. (1998): “El apogeo del emirato omeya”, en *Historia General de España y América*, III: 39-97, Madrid (especialmente pp. 57-60).
Barbero, A. y Vigil, M. (1978): *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona.
Barceló, M. (1978): “Les plagues de llagost a la Carpetània, 578-649”, en *Estudis d’Historia Agraria*, 67-84.
— (1997): “Un estudio sobre la estructura fiscal y procedimientos contables del emirato omeya de Córdoba (138-300/755-912) y del Califato (300-366/912-976)”, en *El sol que salió por Occidente*, 103-136. Jaén.
— (1996): “La cuestión del hidraulismo andalusí”, en Barceló, M.; Kichner, H. y Navarro, O., *El agua que no duerme,* 13-47. Granada.
— (1998): “Los husun, los castra y los fantasmas que aún los habitan”, en *Castillos y Territorio* en Al-Andalus, 10-41. Granada.
Barceló, M.; Kichner, H. y Navarro, C. (1996): *El agua que no duerme*. Granada.
Bariani, L. (2003): *Almanzor*. San Sebastián.
Barkai, R. (1992): “Introducción”, en *Dos crónicas hispanohebreas del siglo XV*, 9-65. Barcelona
Barrios, A. (1985): “Repoblación de la zona meridional del Duero. Fases de ocupación, procedencia y distribución espacial de los grupos repobladores”. *Studia Histórica*, III-2.
Bazzana, A. (1979): “Céramiques medievales: les methodes de la description analytique apliqués aux productions de l’Espagne orientale. I Les poteries domestiques d’usage courant”. *Melanges de la Casa de Velásquez*, XV: 135-185.
— (1990): “La cerámica hispanomusulmana: Problemas técnicos”, en *La cerámica islámica en la ciudad de Valencia (II) Estudios*, 41-59. Valencia.
— (1992): *Maissons d’al-Andalus. Habitat medieval et structures du peuplement dans l’Espagne orientale*. Casa de Velázquez, Madrid.
Bazzana, A.; Cressier, P. y Guichard, P. (1988): *Les châteaux ruraux d’al-Andalus. Histoire et archéologie des husun du sud-est de l’espagne*. Madrid.
Bertrand, M. (1987): “Los covarrones-refugio de Guadix: primeros datos cronológicos”. II Congreso de Arqueología Medieval Española, II: 451-465. Madrid.
Caballero, L. y Mateos, P. (eds.) (2000): *Visigodos y omeyas. Un debate entre la antigüedad tardía y la alta edad media*. *Anejos de AEspA XXIII.* Madrid.

Camps, G. (dir.) (1984-2001): *Encyclopedie berbère*. La Calade.
Canto, A. (1992): "Hallazgos monetarios en el periodo taifa". *Gaceta Numismática*, 105/106: 25-42.
Canto, A. e Ibrahim, T. (1997): *Moneda Andalusí en la Alhambra*. Granada.
Castillo Armenteros, J. C. (1998): *La campiña de Jaén en época emiral*. Jaén.
Castillo Galdeano, F. y Martínez, R. (2000): "Un taller de vidrio en *Bayyana*-Pechina (Almería)", en Cressier, P. (ed.): *El vidrio en al-Andalus*, 83-101. Madrid.
Chalmeta, P. (1973): "Una historia discontinua e intemporal (Jabar)". *Hispania*, XXXIII: 23-75.
— (1975): "Concesiones territoriales en Al-Andalus". *Cuadernos de Historia*, VI: 1-90.
— (1989): "Al-Andalus", en *Al-Andalus: Musulmanes y cristianos (siglos VIII-XIII). Historia de España,* 3: 9-113. Planeta, Barcelona.
— (1994): *Invasión e Islamización*. Mapfre, Madrid (hay 2.ª ed. ampliada. Universidad de Jaén. Jaén, 2003).
Clément, F. (1997): *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à L'époque des taifas* (Ve/XIe siècle). París.
Córdoba de la Llave, R. (1996): "Innovación tecnológica y desarrollo industrial en la Península Ibérica durante la Edad Media", en Actas de las I Jornadas sobre minería y tecnología en la Edad Media Peninsular, 317-346. Madrid.
Corriente, F. (1992): *Árabe andalusí y lenguas romances*. Mapfre, Barcelona.
Cressier, P. (1991): "Agua, fortificaciones y poblamiento: El aporte de la arqueología a los estudios sobre el Sureste peninsular", en *Aragón en la Edad Media*, IX: 179-199. Zaragoza.
— (1998): "Observaciones sobre fortificación y minería en la Almería islámica", en Malpica, A. (ed.), *Castillos y Territorio en al-Andalus*, 470-496. Granada.
Cressier, P. y García Arenal, M. (eds.) (1998): *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Magreb occidental*. Madrid.
El Fasi, M. (1992): "Etapas en el desarrollo del islam y su expansión en África. I. La islamización del Norte de África", en *Historia General de África,* III: 76-88. Tecnos-Unesco. Madrid.
El Fasi, M. y Hrbek, I. (1992): "La llegada del islam y la expansión del imperio musulmán", en *Historia General de África*, III: 53-75. Tecnos-Unesco, Madrid.
Ewert, Ch. (1995): "La mezquita de Córdoba: santuario modelo del Occidente islámico", en *La arquitectura del islam occidental*. 53-68. Barcelona.
Fierro, M.ª I. (1995): "Cuatro preguntas sobre Ibn Hafsun", en *Al-Qantara* XVI.I: 221-257.
Fierro, M.ª I. y Marín, M. (1998): "La islamización de las ciudades andalusíes a través de sus ulemas (ss. II/VIII-comienzos ss. IV/X)", en *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental* , 65-97. Madrid.
García Gómez, E. (1967): "Armas, banderas, tiendas de campaña, monturas de correos en los *Anales Palatinos de al-Hakam II* por Isa al-Razi". *Al-Andalus*, XXXII: 163-179.
García Sánchez, E. (ed.) (1990): *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus*. Granada.
— (1995): "Los cultivos en al-Andalus", en *El agua en la agricultura de al-Andalus*, 41-55. Barcelona.

García Sanz, A. (1996a): “Apuntes sobre la manufactura textil en la Edad Media”, en Actas de las I Jornadas sobre minería y tecnología en la Edad Media Peninsular, 499-511. Madrid.

Gómez Moreno, M. (1951): *El arte español hasta los almohades. Arte mozárabe*. Ars Hispaniae III, Madrid.

González Tascón, I. (1987): *Fábricas hidráulicas españolas*. Madrid.

Guichard, P. (1976): *Al-Andalus, Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*. Barcelona.

— (1983): “Orient et Occident: peuplement et société”, en *Habitats fortifiés et organisation de l’espace en Méditerranée médiévale*, 177-196. Lyon.

— (1988): “Le probleme des structures agraries en al-Andalus avant la conquete chretienne”, en *Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492). V Coloquio de Historia Medieval de Andalucía*, 161-170. Córdoba.

— (2002): *De la expansión árabe a la reconquista: esplendor y fragilidad de al-Andalus*. Granada.

Guichard, P. y Stevel, J. P. van (1995): “La casa andalusí. Ensayo de lectura antropológica”, en *Casas y Palacios de Al-Andalus*, 45-51. Barcelona.

Gutiérrez Lloret, S. (1996): *La cora de Tudmir de la antigüedad tardía al mundo islámico. Poblamiento y cultura material*. Madrid-Alicante.

— (1998): “Ciudades y conquista. El fin de las *ciuitates* visigodas y la génesis de las *mudun* islámicas del sureste de al-Andalus”, en *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Magreb Occidental*, 137-157. Madrid.

— (1999): “La ciudad en la antigüedad tardía en el Sureste y de la provincia *Carthaginensis*: la reviviscencia urbana en el marco del conflicto grecogótico”, en *Acta Antiqua Complutensia. Complutum y las ciudades hispanas en la antigüedad tardía*. Alcalá de Henares.

— (2000): “Consideraciones sobre la cultura material de las épocas visigoda y emiral en el territorio de Tudmir”, en *Visigodos y omeyas. Un debate entre la antigüedad tardía y la alta edad media. Anejos de AEspA XXIII:* 95-116. Madrid.

Haro, A. B. (2000): “Conjunto de Charilla, un nuevo estudio”. *Arqueología y Territorio Medieval*, 11.1: 115-123.

Holod, R. (1992): “Artes suntuarias del periodo califal”, en VV AA, *Al-Andalus. Las artes islámicas en España*. Madrid.

Hourani, A. (1992): *Historia de los Pueblos Árabes*. Ariel, Barcelona.

Hrbek, I. (1992): “El surgimiento de los fatimíes”, en *Historia General de África*. III: 327-347. Tecnos-Unesco, Madrid.

Ibrahim, T. y Canto, A. (1995): “El tesoro de ‘Ermita Nueva’ siglo X”, en *Moneda andalusí en La Alhambra*, 191-197. Granada.

Isla, A. (2001): “*Villa, villula, castellum.* Problemas de terminología rural en época visigoda”, en *Arqueología y Territorio Medieval,* 9: 7-18. Jaén.

— (2002): *La Alta Edad Media. Siglos VIII-XI*. Síntesis, Madrid.

Lacarra, J. M.ª (1981): *La expulsión de Carlomagno a Zaragoza y la batalla de Roncesvalles*. Zaragoza.

Lambton, A. (1981): *State and government in medieval islam*. Oxford.

Leví-Provençal, E. (1982a): “España musulmana (711-1031). La conquista. El emirato. El califato”, en Menéndez Pidal, R., *Historia de España,* IV. Madrid, 1950 (5.ª ed.).

— (1982b): "España musulmana (711-1031). Instituciones. Sociedad. Cultura", Menéndez Pidal, R., *Historia de España,* IV. Madrid, 1957 (4.ª ed.).
Lirola, J. (1981): *El poder naval de al-Andalus en la época del Califato omeya*. Granada.
Maíllo, F. (1994): *Salamanca y los salmantinos en las fuentes árabes*. Salamanca.
Manzano, E. (1991): *La frontera de al-Andalus en época de los omeyas*. Madrid.
— (1992): *Historia de las sociedades musulmanas en la Edad Media*. Síntesis, Madrid.
— (1997): "El 'medio cordobés' y la elaboración cronística en Al-Andalus bajo la dinastía de los omeyas", *Homenaje al profesor Abilio Barbero*, 59-85. Madrid.
— (1999): "Las fuentes árabes sobre la conquista de al-Andalus: una nueva interpretación", *Hispania*, 202: 389-432.
— (2000): "La conquista del 711: Transformaciones y pervivencias", en *Visigodos y omeyas. Un debate entre la antigüedad tardía y la alta edad media*. *Anejos de AEspA XXIII:* 401-414. Madrid.
— (2006): *Conquistadores, Emires y Califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus.* Barcelona.
Mantran, R. (1982): *La expansión musulmana (siglos VII al XI)*, 20 (Colección Nueva Clío). Labor, Barcelona.
Marfil Ruiz, P. (2000): "Córdoba de Teodosio a 'Abd al-Rahman III", en *Visigodos y omeyas. Un debate entre la antigüedad tardía y la alta edad media*. *Anejos de AEspA XXIII:* 117-141. Madrid.
Martín, F. (2005): *El tesoro de Baena*. Madrid.
Martínez Núñez, M.ª A. (1995): "La epigrafía del salón de 'Abd al-Rahman III", en *Madinat al-Zahra. El salón del 'Abd al-Rahman III*, 107-152. Córdoba.
— (1997): "Escritura árabe ornamental y epigrafía andalusí", en *Arqueología y Territorio Medieval*, 4: 127-162. Jaén.
Mateos, P. y Alba, M. (2000): "De Emerita Augusta a Mérida", en *Visigodos y omeyas. Un debate entre la antigüedad tardía y la alta edad media*. *Anejos de AEspA XXIII:* 143-168. Madrid.
Matesanz Vera, P. (1987): "La cerámica medieval cristiana en el Norte (ss. IX-XIII): estado de la cuestión", en II Congreso de Arqueología Medieval Española, I: 245-260. Madrid.
Mazzoli-Guintard, Ch. (2000): *Ciudades de al-Andalus.* Granada.
Menasanch, M. (2000): "Una aproximación a la minería y la metalurgia andalusí en la depresión de Vera (Almería)", en *Arqueología y Territorio Medieval*, 7: 59-79. Jaén.
Menéndez Pidal, R. (1959): *La Chanson de Roland y el neotradicionalismo*. Madrid.
Meouak, M. (1999): *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l'Espagne umayyade (IIeIVe/VIIIeXe siècles)*. Helsinki.
Mínguez, J. M.ª (2001): "La despoblación del Duero. Un tema a debate", en *Acta Histórica et Archaeologica Medevalia*, 22, *Homenatge al Dr. Manuel Riu i Riu,* 2: 67-80. Barcelona.
Molina, L. (1989): "Los *Ajbar Maymu'a* y la historiografía árabe sobre el período omeya en Al-Andalus", *Al-Qantara* X.2: 513-542.
— (1998): "Un relato de la conquista de Al-Andalus". *Al-Qantara,* XIX.1: 39-65.
— (1999): "Los itinerarios de la conquista: El relato de 'Arib". *Al-Qantara,* XX.1: 27-45.

Navarro, J. y Robles, A. (1996): *Liétor. Formas de vida rurales en Sarq al-Andalus a través de una ocultación de los siglos X-XI*. Murcia.

Olmo, L. (2000): "Ciudad y procesos de transformación social entre los siglos VI y IX: de Recópolis a Racupel", en *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la antigüedad tardía y la Alta Edad Media*, 385-399. Madrid.

Pérez Alvarado, S. (2003): *Las cerámicas omeyas de marroquíes Bajos*. Jaén.

Picard, Ch. (2000): *Le Portugal musulman (VIIIe-XIIIe siècle). L'Occident d'al-Andalus sous domination islamique*. París.

Quesada, T. (1995): "El agua salada y las salinas", en *El agua en la agricultura de al-Andalus*, 57-80. Barcelona.

Retuerce, M. (1987): "El templén. ¿Primer testimonio del telar horizontal en Europa? *Boletín de Arqueología Medieval*, 1: 71-77.

Rhodes, D. (1990): *Arcilla y vidriado para el ceramista*. Barcelona.

Roldán Castro, F. (2001): "La cultura: desarrollos y relaciones", *El esplendor de los omeyas cordobeses*. Granada.

Rontomé, E. (2000): "Vidrios califales de Madinat al-Zahra", en Cressier, P. (ed.), *El vidrio en al-Andalus*, 103-115. Madrid.

Salvatierra, V. (1998a): "La génesis de la ciudad islámica en las campiñas del Alto Guadalquivir", en *Hispania, Al-Andalus, Castilla*, 113-133. Jaén.

— (1998b): "La formación y desarrollo de un territorio andalusí: Las sierras de Cazorla y Quesada (Jaén)", en *Hispania, Al-Andalus, Castilla*, 183-219. Jaén.

— (2001): *La crisis del emirato omeya en el Alto Guadalquivir. Precisiones sobre la geografía de la rebelión muladí*. Jaén.

Salvatierra, V. (2006): "Formación y complejidad de una ciudad omeya: Jaén entre los siglos VIII y IX", en Arízaga, B. y Solórzano, J. A. (eds.), *El espacio urbano en la Europa Medieval*, 319-34. Logroño.

Salvatierra, V.; Serrano, J. L. y Pérez, M.ª C. (1998): "La formación de la ciudad en al-Andalus. Elementos para una nueva propuesta", en *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Magreb occidental*, 185-206. Madrid.

Salvatierra, V.; Serrano, J. L. y Cano, J. (2001): "El Jaén islámico. Las monedas y la identificación de las primeras fases de la ciudad", en IV Jarique de numismática andalusí, 95-109. Jaén.

Sánchez Albornoz, C. (1959): "Tradición y derecho visigodos en León y Castilla". *Cuadernos de Historia de España*, 29-30: 244-265. Buenos Aires.

— (1964): "El islam de España y el Occidente". *Settimane di Studio Sull'Alto Medio Evo*, XII, I: 149-308. Spoletto.

Sénac, Ph. (2000): *La frontière et les hommes (VIIIe-XIIe siècle). Le peuplement musulman au nord de l'Ebre et les débuts de la reconquête aragonaise*. París.

Serrano, J. L. (2004): "Consideraciones sobre la producción de aceite en el alto Guadalquivir: El caso de Aurgi (Jaén)". *Archivo español de Arqueología*, vol. 77, pp. 159-176.

Serrano, J. L. y Castillo, J. C. (2000): "Las necrópolis medievales de Marroquíes Bajos (Jaén). Avance de las investigaciones arqueológicas", en *Arqueología y Territorio Medieval*, 7: 93-120. Jaén.

Serrano, J. L.; Barba, V.; Cano, J. y Alcalá, F. (2002): "La paleomorfología de Marroquíes Bajos. Primeras propuestas". *Arqueología y Territorio Medieval*, 9: 7-36.

Simonet, F. J. (1983): *Historia de los mozárabes de España*. Madrid.
Talbi, M. (1992): "La independencia del Magreb", *Historia General de África*, III: 265-292. Tecnos-Unesco. Madrid.
Terés, E. (1976): "'Ubaydis ibn Mahmud y Lubb ibn al-Saliya, poeta de Sumuntán (Jaén)". *Al-Andalus* XLI, 87-119.
Torres Balbás, L. (1985): *Ciudades hispanomusulmanas*. Madrid (2.ª ed.).
Vallejo, A. (s/f): *Madinat al-Zahra. Guía oficial del conjunto arqueológico*. Sevilla.
— (1995): "El proyecto urbanístico del estado califal: Madinat al-Zahra", en *La arquitectura del islam occidental*. El legado Andalusí, Barcelona.
Vallvé, J. (1980): "La industria en al-Andalus". *Al-Qantara*, 1: 209-241.
— (1986): *La división territorial de la España musulmana*. Madrid.
— (1992): *El Califato de Córdoba*. Mapfre, Madrid.
— (1996): "La minería en Al-Andalus", en Actas de las I Jornadas sobre minería y tecnología en la Edad Media Peninsular, 56-64. Madrid.
Velázquez Bosco, T. (1912): *Arte del Califato de Córdoba. Madina Azahara y Alamiriya*. Madrid.
Viguera, M.ª J. (1994): "Historia Política", en *Los Reinos de Taifas. Al-Andalus en el siglo XI*, VIII.1 de la Historia de España de Menéndez Pidal, 31-150. Madrid.
VV AA (1988): *El fallido intento de un estado hispánico musulmán (711-1085)*, en *Historia General de España y América,* III. Madrid.
— (1990): *Fours de potiers et "Testares" médiévaux en Méditerranée Occidentale*. Madrid.
— (1992): *Al-Andalus. Las artes islámicas en España*. Madrid.
Watson, A. M. (1998): *Innovaciones en la agricultura en los tiempos del mundo islámico: difusión de los distintos cultivos y técnicas agrícolas, del año 700 al 1100.* Granada.
Zozaya, J. (2000): "Algunas sugerencias sobre el estudio del vidrio en al-Andalus", en Cressier, P. (ed.), *El vidrio en al-Andalus*, 63-81. Madrid.



Entre el 711 y el 719 una invasión de árabes y beréberes destruyó el reino visigodo de Hispania, dando comienzo a Al-Ándalus. Este volumen analiza algunos de los datos políticos, sociales, económicos, culturales y materiales desde ese momento hasta la profunda crisis que se desató a principios del siglo XI, y que constituye el período de máxima supremacía política musulmana en la Península. Además recoge las últimas novedades, investigaciones y las polémicas más recientes.

Vicente Salvatierra *es Profesor Titular de Historia de la Edad Media en la Universidad de Jaén, especializado en Historia y Arqueología de Al-Ándalus.*

Alberto Canto *es Profesor Titular de Arqueología en la Universidad Autónoma de Madrid, especializado en Numismática Andalusí.*



